ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS 58

ODO CAMPONOVO

KÖNIGTUM, KÖNIGSHERRSCHAFT UND REICH GOTTES IN DEN FRÜHJÜDISCHEN SCHRIFTEN

Dissertation
zur Erlangung der Doktorwürde der Theologischen Fakultät
der Universität Freiburg Schweiz
eingereicht

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ
VANDENHOECK & RUPRECHT GÖTTINGEN
1984

Diese These wurde als Dissertation von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg, Schweiz, genehmigt in der Sitzung vom 21. Juni 1983 auf Antrag der Herren Professoren G. Schelbert (erster Referent), D. Barthélemy (zweiter Referent) und J. Baumgartner (Dekan).

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Camponovo, Odo

Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften/Odo Camponovo.
Freiburg (Schweiz): Universitätsverlag
Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1984.

(Orbis biblicus et orientalis; 58)
ISBN 3-7278-0316-9 (Universitätsverlag)
ISBN 3-525-53680-1 (Vandenhoeck und Ruprecht)
NE: GT

Veröffentlicht mit Unterstützung des Hochschulrates
der Universität Freiburg Schweiz

Paulusdruckerei Freiburg Schweiz

MEINER FRAU

CHRISTA CAMPONOVO - WEBER

UND UNSERN KINDERN

LUKAS, ANTONIA, ELIA

VORWORT

Die vorliegende Arbeit ist eine leicht überarbeitete Fassung einer Dissertation, welche von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg (CH) im Sommer 1983 angenommen wurde. Auf die Wünschbarkeit einer Arbeit zum Thema der Königsherrschaft Gottes im frühjüdischen Schrifttum hingewiesen wurde ich von meinem Doktorvater P. G. Schelbert. Er kennt sich im Gebiet der Biblischen Wissenschaften so gut aus, dass er sogar für die neutestamentliche Exegese noch lohnende Forschungsgebiete aufspüren kann. Im Grunde handelt es sich ja um eine Arbeit zur Umwelt des NT.
Wer sich nur ein wenig mit Wissenschaft befasst, weiss, wie schwer es ist, das Eigene und Neue vom Uebernommenen zu trennen und wieviel man den andern verdankt, unabhängig davon, ob man mit ihnen einig geht oder nicht. In der Hoffnung, keinem allzuviel Unrecht zugefügt zu haben, möchte ich allen danken, deren Aufsätze oder Bücher ich benützt habe.
Zu besonderem Dank verpflichtet bin ich meinen Eltern, die mich meinen Interessen nachgehen liessen, den Professoren der Universität Freiburg, besonders denen des Biblischen Institutes: G. Schelbert, der mich in die Biblischen Wissenschaften eingeführt und meine Arbeit stets mit Interesse begleitet und gefördert hat, O. Keel, der mich lehrte, dass Schreiben weiterführt als uferloses Lesen, A. Schenker, der mich auf die Klippen der Details hinwies, H.J. Venetz, der mir beibrachte, dass eine Pause zur rechten Zeit fruchtbarer ist als stures Krampfen, D. Barthélemy, der souverän das Biblische Institut um sich versammelte und für kooperativen Geist und kooperative Strukturen sorgte. Danken möchte ich auch meinen unterdessen längst zu Doktoren avancierten Kollegen, deren bessere (wenn auch nicht unbedingte kürzere) Dissertationen die OBO-Reihe zieren: M. Küchler, U. Winter, P. Casetti. Nicht vergessen möchte ich auch Frau M. Barth, welche das Manuskript problemlos so schön schrieb, dass mich sein Inhalt nachher selber überzeugte. Danken möchte ich auch allen Bekannten in Fribourg, Rom, Luzern und Grenchen, welche das Leben mit mir teilten. Zu danken habe ich auch dem Schweizerischen Nationalfonds, der mir ein Studienjahr am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom finanzierte. Danken möchte ich auch der Pfarrei Grenchen, die es wagte, mich trotz langem Studiums anzustellen.

Gewidmet ist die Arbeit meiner Frau Christa und unsern Kindern Lukas, Antonia und Elia, weil sie mich erfahren lassen, dass die Welt nicht um der Wissenschaft willen geschaffen wurde.

Grenchen, im Frühling 1984

Odo Camponovo

INHALTSVERZEICHNIS

ABKÜRZUNGEN

Für die biblischen Bücher wurde das 'Oekumenische Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien', Stuttgart 1981, benützt. Für die frühjüdischen Schriften wurden die Abkürzungen der Reihe 'Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit', Gütersloh, übernommen. Die Qumranschriften sind nach dem üblichen System zitiert (vgl. FITZMYER, Dead Sea Scrolls 3-8). Für die andern Abkürzungen sei verwiesen auf S. SCHWERTNER, Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin, New York 1971; bzw. ders., Abkürzungsverzeichnis TRE, Berlin, New York 1976.

Speziell für diese Arbeit gebrauchte Abkürzungen:

A	Aquila
A.	Anmerkung in der angeführten Literatur
Anm.	Anmerkung in dieser Arbeit. Bei Fehlen der Kapitelangabe ist auf das gleiche Kapitel verwiesen.
CHAP	R.H. CHARLES, The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, 2Bde., Oxford 1913.
E	Elohist
Frgt	Fragment
H	Hebräischer Text
J	Jahwist
KAP	E. KAUTZSCH, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, 2Bde., Tübingen 19oo.
LXX	Septuaginta
M	Masoretischer Text
Ms	Manuskript
pal	palästinisch
Pap	Papyrus
S	Symmachus
SeptGott	Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Societatis Litterarum Gottingensis editum.
SER	Sünde - Exil - Rückkehr - Passagen in den Testamenten der zwölf Patriarchen (vgl. Kap.9 Anm. 16).
SH	Syrohexapla
Sin	Codex Sinaiticus
Tg	Targum
Th	Theodotion
TM	Testament des Mose (Himmelfahrt des Mose)
TOB	Traduction oecuménique de la Bible. Edition intégrale. Ancien Testament, Paris 1978.
V	Vulgata

1. TEIL : PROLEGOMENA

1. KAPITEL : EINFUEHRUNG

1.1. Zweck der Arbeit

Die vorliegende Arbeit will eine Untersuchung zur Umwelt des Neuen Testamentes sein. Das moderne Interesse am Thema des Reiches bzw. der Königsherrschaft Gottes im frühjüdischen Schrifttum[1] stammt in erster Linie aus der neutestamentlichen Theologie, welche den Zentralbegriff der Verkündigung Jesu erfassen will. Die neutestamentliche Theologie ihrerseits wurde auf den Fragekomplex aufmerksam gemacht durch die systematische Theologie, v.a. durch A.RITSCHL. Er hatte im letzten Jahrhundert versucht, sich von der Verkündigung Jesu bei der Konzeption einer systematischen Theologie insofern leiten zu lassen, als er das Reich Gottes zum Zentralbegriff seiner Theologie machen wollte. Seine Bemühungen und die daran anschliessende Diskussion haben eigentlich erst den Anstoss zur neuzeitlichen exegetischen Beschäftigung mit der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu gegeben.

Diese exegetische Diskussion war sehr lange von der systematisch-theologischen Fragestellung geprägt und systematische Vorentscheidungen beeinflussten die Exegese sehr stark. Da nun die neutestamentlichen Texte zur Herrschaft Gottes nicht sehr ausführlich und nicht unbedingt eindeutig sind, traten frühjüdische Texte ins Blickfeld. Man hoffte, mit ihrer Hilfe die neutestamentliche und damit auch die systematische Frage nach dem Reich Gottes lösen zu können. Das Kapitel über die Forschungsgeschichte soll diesen Zusammenhang aufweisen und es zeigt die Berechtigung und die Notwendigkeit einer Arbeit, welche versucht, das frühjüdische Material einmal ins Zentrum der Untersuchung zu stellen und, soweit möglich, neutestamentliche oder systematisch-theologische Fragen auszuklammern. Die frühjüdischen Schriften sollen als eigenständige Werke mit ihren eigenen Botschaften zu ihrem Recht kommen und nicht als Steinbruch für religionsgeschichtliche Parallelen dienen. Nur so kann die Umwelt des Neuen Testamentes wirklich etwas erhellt werden.

[1] Zum Frühjudentum vgl. MAIER, Kontinuität, und den ganzen Sammelband von MAIER/SCHREINER, Literatur und Religion. Zur zeitlichen Begrenzung vgl. SCHUERER, History I 1f.

Ziel der Arbeit ist die Zusammenstellung und Interpretation des frühjüdischen Materials zum Königtum Gottes. Wo in frühjüdischen Schriften von Gott als König, von seinem Herrschen und von seiner Herrschaft oder von seinem Reich die Rede ist, soll versucht werden, den Sinn und die Tragweite dieser Stellen innerhalb des ganzen Werkes zu erhellen und dieses im Frühjudentum religiös, zeitlich und geographisch zu situieren. Die Einleitungsfragen nehmen deshalb relativ viel Raum ein, denn je besser sie geklärt sind, desto mehr Profil erhält das Werk. Wer sich mit dieser Zeit und Literatur befasst, weiss jedoch, dass gerade diese Fragen selten mit Gewissheit beantwortet werden können.

Da die einzelnen frühjüdischen Schriften z.T. nicht so gut zugänglich sind, die Sekundärliteratur häufig auch nicht, und die verbreitetsten Einleitungswerke die Einleitungsfragen eher summarisch behandeln oder dann älteren Datums sind, habe ich mich bemüht, das Wichtigste zusammenzutragen. Der Leser soll sich über die Haupttexte informieren können, ohne weitere Bücher (ausser der Bibel) unbedingt konsultieren zu müssen. Das relevante Material soll zugänglich sein. Diese Absicht und die gewählte hermeneutische Position, ein Werk möglichst aus sich selbst heraus in seinem Zusammenhang verstehen zu wollen, haben zur Folge, dass die Arbeit stark von der Jäger- und Sammelkultur geprägt ist und nicht den Charakter einer grossartigen und einheitlichen Tempelanlage einer Hochkultur aufweist. Das ist nicht nur meinem Unvermögen zuzuschreiben, sondern auch vom Stoff her bedingt, denn die vorhandenen Texte zum Thema treten eher zufällig hervor als dass sie prägende Elemente dieser Literatur wären. Und ohne genügend Steine könnte auch ein Grösserer keinen Tempel bauen.

1.2. Der Umfang des Materials

1.2.1. Motive

Es genügt nicht, nur die Stellen zu untersuchen, welche das Abstraktum 'malkut' oder 'basileia' führen, sondern es sind auch die Texte beizuziehen, welche von Gott als König und von seinem königlichen Herrschen sprechen. Nur so wird sichtbar, ob das Abstraktum eine besondere Bedeutung hat oder bloss eine andere Formulierung desselben Tatbestandes ist. Eigentlich sollte man das ganze Wortfeld von König (Thron, Szepter, Majestät, usw.) heranziehen, aber das würde den Umfang des Materials zu stark vergrössern. Auch ist es unbestritten, dass das Bild von Gott als König in

frühjüdischer Zeit bekannt war, sodass kaum wahrscheinlich ist, dass im weiteren Begriffsfeld Züge auftauchen, welche im engeren nicht belegt sind. Uns interessiert nun die Frage, unter welchen Bedingungen dieses Bild im Glauben aktualisiert wurde und Bedeutung gewann, wann der Gläubige seinen Gott als königlich herrschenden erfahren konnte oder zu erfahren hoffte. In diesem Fall ist auch anzunehmen, dass deutlich gesprochen wurde und man sich nicht auf sekundäre Attribute beschränkte.

1.2.2. Das Alte Testament als Grundlage

Da das Frühjudentum bemüht war, sein Leben in Uebereinstimmung mit der eigenen Glaubenstradition zu gestalten, schöpfte es in vielfacher Weise aus dem (erst später vollständig kanonisierten) Alten Testament. Die Vorstellungen des Alten Testamentes zum Königtum Gottes sind deshalb auch zu berücksichtigen, um ein Bild über die Grundlagen zu erhalten, auf welche man zurückgreifen konnte. Dabei kann es sich natürlich nur um eine Uebersicht handeln.

1.2.3. Frühjüdische Texte

Der Hauptteil der Arbeit besteht in der Auslegung frühjüdischer Texte aus der Zeit, welche für die Umwelt des Neuen Testamentes von Bedeutung ist, d.h. etwa vom 2.Jh. vor Christus bis zum Anfang des 2.Jh. n.Chr., wobei für uns die Texte des späten 1. und des 2.Jh.n.Chr. an Bedeutung verlieren, da es uns ja um den Hintergrund der Verkündigung Jesu geht.

Die Zahl der zum Frühjudentum zu rechnenden literarischen Werke sowie die Benennung dieses Literaturcorpus sind in der Forschung umstritten.

Die Bezeichnungen, welche sich auf den Kanon beziehen, sind nicht glücklich, da die Kanongrenzen damals noch nicht fest waren und auch heute noch differieren. Auch gehört Dan unbestritten zum Kanon, aber auch zur frühjüdischen Literatur. Am meisten verbreitet ist die Bezeichnung 'Apokryphen und Pseudepigraphen'. Sie ist jedoch nicht eindeutig. In der protestantischen Terminologie werden die Schriften als apokryph bezeichnet, welche sich nur in der griechischen, jedoch nicht in der hebräischen Bibel befinden (Jdt Tob 1,2Makk Sir Weish Bar EpJer Zusätze zu Est und Dan). Diese gelten aber in der katholischen Tradition als kanonisch. In der frühen Kirche war ihre Zugehörigkeit zum Kanon Gegenstand von Diskussionen. Sie wurden z.T. deuterokanonisch genannt. Bei KAP und CHAP werden noch 3Esr 3Makk OrMan zu den Apokryphen gezählt. Diese drei Bücher sind auch für

Katholiken apokryph. Wenn man den Begriff 'apokryph' nicht einfach für alle nichtkanonischen Schriften verwendet, sondern nur für Schriften, welche nicht sicher oder sicher nicht zum Kanon gehören, obwohl sie sich als kanonisch geben oder vor einzelnen Kirchen für kanonisch gehalten wurden und deshalb in Bibelausgaben oder Kanonenverzeichnissen figurieren, kompliziert sich die Sache noch mehr. So enthält der Codex Sinaiticus noch 4Makk und Ps 151. Der Codex Alexandrinus überliefert darüber hinaus noch die PsSal. Hen und Jub geniessen in der äthiopischen Kirche hohes Ansehen und Tertullian hielt Hen für kanonisch (de cultu femin. 1,3).

Für diese und die übrigen jüdischen Schriften, welche nie als kanonisch angesehen wurden, hat sich die Bezeichnung 'Pseudepigraphen' eingebürgert. Was dazu gerechnet wird, ist wieder nicht eindeutig (KAP II hat 12, CHAP II 15, EISSFELDT, Einleitung, 14 Werke). Heute besteht die Tendenz, die Pseudepigraphen weiter zu fassen. Man bewegt sich eher im Rahmen der von RIESSLER, Altjüdisches Schrifttum, veröffentlichten Texte[2]. CHARLESWORTH, Pseudepigrapha 21, nennt fünf Kriterien für die Zuordnung zu den Pseudepigraphen:

1. Das Werk sollte zumindest teilweise, wenn möglich aber vollständig jüdisch oder judenchristlich sein.
2. Es sollte aus der Zeit von 200 vor bis 200 nach Chr. stammen.
3. Es sollte den Anspruch auf Inspiration erheben.
4. Es sollte in Form oder Inhalt Beziehungen zum AT aufweisen.
5. Es sollte einer atl Figur zugeschrieben sein, welche Sprecher oder Verfasser zu sein beansprucht.

Die Kriterien sind mit Ausnahme des dritten sinnvoll, welches eigentlich das Charakteristikum der Apokryphen sein sollte. Aufgrund dieser Kriterien teilt CHARLESWORTH die Werke in drei Gruppen ein: Werke, die zu den Pseudepigraphen zu zählen sind, solche, die wahrscheinlich dazugehören und solche, die man dazu rechnen könnte oder die sonst nicht einzuteilen sind[3].

In neuerer Zeit ist die Bezeichnung 'zwischentestamentlich' einge-

[2]Vgl. die Liste der geplanten Neuausgaben und Uebersetzungen bei CHARLESWORTH, Pseudepigrapha 26-30

[3]Vgl. die Liste ebd. 22. Sie will nicht mehr als ein erster Versuch sein. Zur ganzen Problematik vgl. ebd. 17-25.

führt worden[4]. Sie ist insofern unscharf, als sie sich ebenfalls auf kanonische Sammlungen (AT und NT) bezieht. Am zutreffendsten ist die Bezeichnung der neuen deutschen Uebersetzung des ganzen Korpus: 'Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit', aber sie ist etwas umständlich. Auch die hier verwendete Bezeichnung 'frühjüdisch' ist nicht über jeden Zweifel erhaben, da die Wurzeln des Frühjudentums bis in die persische Zeit hinaufreichen. Wahrscheinlich werden sich die traditionellen Begriffe 'Apokryphen', 'deuterokanonische Schriften' und 'Pseudepigraphen' halten[5].

Ich habe alle bei CHARLESWORTH erwähnten Werke beigezogen, jedoch nicht alle ausführlich behandelt[6]. Dazu kommen noch die deuterokanonischen Schriften und die Apokryphen. Auch die Qumranschriften sind zu untersuchen, da sie auch in die frühjüdische Zeit gehören und einen Ausschnitt des Frühjudentums erhellen.

1.2.4. Uebersetzungen des AT

Da Uebersetzungen auch immer das Textverständnis ihrer Zeit durchschimmern lassen, habe ich die jüdischen Uebersetzungen des AT, die LXX und die Targume, auch einbezogen. Die Parallelübersetzungen zur LXX (Aquila, Symmachus, Theodotion) sind bei der LXX vermerkt, soweit sie erhalten sind. Da jedoch ihre Hauptsorge einer wörtlichen Uebersetzung gilt, sind sie nicht sehr aufschlussreich.

[4] Vgl. PAUL, Bulletin 429f.

[5] Zur Frage vgl. CHARLESWORTH, Pseudepigrapha VII. Er will den eingebürgerten Begriff der Pseudepigraphen beibehalten, da er nun einmal am bekanntesten ist.

[6] Einige wenig aufschlussreiche Stellen habe ich nicht behandelt, wenn die Schrift jung (2.Jh.n.Chr. oder jünger), stark christlich überarbeitet, die Ueberlieferung zweifelhaft ist oder die Erwähnung zufälligen Charakter hat. Der Vollständigkeit halber seien sie hier aufgeführt. Der Erwähnung wert ist TestAbr. In der längeren Rezension A ist Gott mehrere Male König genannt. Im 2.Kap. weiss nur der Leser, jedoch nicht der angesprochene Abraham, dass der dreimal erwähnte König Gott ist, da nur der Leser weiss, dass der sprechende Krieger der Erzengel Michael ist. Etwas deutlicher ist Kap.7 "der obere König". Nachdem Michael sich zu erkennen gegeben hat, spricht er in Kap.15 und 16 jedoch klar vom unsterblichen König. Die Wahl des Königstitels ermöglicht das verhüllte Sprechen Kap.2 und passt auch zu Michael, der ja zum himmlischen Hofstaat gehört. Kap.8 fragt er Gott: "Nun, Herr, Allherrscher, was befiehlt deine Herrlichkeit und deine unsterbliche Herrschaft?" (Uebers. von JANSSEN, Testament Abrahams 221). Dieser Ausdruck ist nichts anderes als eine targumartige Umschreibung für König (vgl. auch DELCOR, Testament d'Abraham 120). Alle diese Belege fehlen jedoch in der kürzeren Rezension B. Das Verhältnis der beiden Rezensionen zueinander ist auch in neueren Monographien umstritten. SCHMIDT

[6](Forts.) hält in seiner unveröffentlichten These die Rezension A für eine ägyptische Umarbeitung der palästinischen Rezension B, welche im 2.Jh.n. Chr. vorgenommen wurde (vgl. bei JANSSEN, Testament Abraham 200). JANSSEN, ebd. 198f. denkt an die römisch-nachchristliche Zeit, da Sachparallelen aus der rabbinischen Literatur in die amoräische Periode (um 220 n.Chr.) weisen. Entstanden ist das Werk in Palästina. DELCOR, Testament d'Abraham hält beide Rezensionen für selbständige Ableger derselben griechischen Schrift (6) aus Aegypten (33), welche aus dem 1.Jh.v. oder n.Chr. stammt (77). Er scheint jedoch auch die Rez. A für jünger oder weniger original zu halten (vgl. 33.78). Dass das Werk im wesentlichen jüdisch ist, wird heute nicht mehr bestritten.
In der Apokalypse des Moses sprechen die Engel 29,4 ein kurzes Gebet für Adam und Eva. Es beginnt: "Jael, ewiger König". In der lat. Version, welche den Titel 'Leben Adams und Evas' trägt, steht der Königstitel auch einmal (29,8): Die Gottlosen werden von Gott, ihrem König, gerichtet werden. Man nimmt an, dass das den beiden Versionen vorausgehende semitische Original aus dem Ende des 1.Jh.n.Chr. stammt. Die griechische Fassung steht diesem näher als die lateinische (vgl. WELLS bei CHAP II 128; ROST, Einleitung 116; CHARLESWORTH, Pseudepigrapha 74). Beide Male ist der Königstitel nicht weiter im Werk verankert.
Dasselbe gilt von einigen Stellen im Testament Hiob. 39,12 spricht Hiob: "Ihr werdet meine Kinder nicht finden, denn sie sind aufgenommen worden in den Himmel von ihrem Schöpfer, dem König." (Uebers. von SCHALLER, Testament Hiob 359). 40,3 gibt die Hs V, ein schlechter Zeuge, die Variante "himmlischer König". Sie ist sekundär (vgl. SCHALLER, ebd. 360). Das Werk wird ins 2.Jh.n.Chr. (SCHALLER, ebd. 312) oder ins 1.Jh.n.Chr. datiert (CHARLESWORTH, Pseudepigrapha 135).
In der von CHARLESWORTH der zweiten Gruppe zugeteilten Pseudepigraphen ist kaum eine bedeutsame Stelle. Ps-Philos Lib Ant ist zwar kurz nach 70 n.Chr. entstanden, aber in dem umfangreichen Werk wird Gott nur einmal König genannt (22,5): "Ist der König, der Herr nicht stärker als tausend Opfer?" (Uebers. von DIETZFELBINGER, Pseudo-Philo 161). Im Kontext hat das Thema keine Bedeutung.
Peripher für unser Thema ist auch Ps-Phokylides. "Er signalisiert den Uebergang biblischer Weisheit in die hellenistische Gnomik," wobei "die biblischen Wurzeln fast verdeckt" sind (KUECHLER, Weisheitstraditionen 263). Spruch 111 lautet: "Gleich sind die Toten alle; Gott aber ist der Seelen König." (Uebers. von RIESSLER, Schrifttum 866).
Die folgenden Werke sind praktisch unerforscht und in ihrer jetzigen Gestalt christlich. Wenn auch jüdische Substrate angenommen werden, so ist ihr Umfang nicht bestimmt. Christliche Bedeutung haben Reich Gottes bzw. oft Himmelreich ApkSedrach 15,7; Vis Esra 66; Test Isaak 1,6 8 (passim) 10 (passim); Test Jakob 180b 184b 188a.b (vgl. DELCOR, Testament d'Abraham 205-213, kopt. bohairische Fassung). In der längeren, sekundären Rezension der Leiter Jakobs steht Kap.1 unter über 20 Titeln für Gott auch "ewiger König" (vgl. BONWETSCH, Leiter Jakobs 78). Vgl. noch Test Salomo 1,3 in der sekundären Rezension C. Apk Zosimus(syr ohne Einteilung, vgl. NAU, Légende 143 ; griech Kap.1)"das Angesicht des grossen Königs" (vgl. JAMES, Apocrypha anecdota 96) ist auch nicht bedeutsam.

1.2.5. Die rabbinische Literatur, Philo und Josephus

Die rabbinische Literatur habe ich weggelassen, da sie in ihrer Gesamtheit jünger ist. Sie enthält sicher auch alte Ueberlieferungen, aber historisch-kritische Arbeiten fehlen weitgehend, sodass die Untersuchung dieser Sparte eine Arbeit für sich ist, wenn man nicht bloss die Standardwerke wiederholen will. Aehnliches gilt für die jüdischen Gebete.

Die beiden antiken jüdischen Schriftsteller, von denen namhafte Teile ihrer Werke erhalten sind, Philo und Josephus, werden im allgemeinen separat behandelt, da sie als Personen deutlicher fassbar sind. Ausserdem geben sie für unser Thema kaum etwas her, sodass ich auf ihre Behandlung verzichtet habe[7].

1.3. Die Stoffanordnung

Eine Anordnung nach literarischen Gattungen ist nicht zu empfehlen. Nähme man die kleineren literarischen Einheiten als Ordnungsprinzip, müssten die Werke auseinandergerissen werden, was ja gerade vermieden werden soll. Will man die Werke als Ganze nehmen, so steht man vor der Schwierigkeit, dass die Bestimmung der literarischen Grossgattungen auf dem Gebiet der frühjüdischen Literatur entweder noch in den Anfängen steckt oder fast unmöglich ist. Eine chronologische Anordnung ist für thematisch angelegte Arbeiten günstig. Häufig ist jedoch eine genaue Datierung nicht möglich. Viele Schriften sind zudem in der Makkabäerzeit anzusiedeln, können jedoch nicht näher datiert werden. Die chronologische Ordnung ist deshalb zu wenig aussagekräftig. Eine blosse Nebeneinanderstellung würde auch die Vielfalt des Judentums nicht deutlich machen. Deshalb habe ich versucht, die zeitliche Anordnung zu kombinieren mit der Situierung der Werke in den bekannten Strömungen des Judentums und mit inhaltlichen Kriterien, sofern diese den beiden andern nicht im Wege standen. Die Einteilung nimmt die Ergebnisse bzw. Aporien der jeweiligen Einleitungskapitel auf. Wenn sich eine Schrift nicht mit einiger Wahrscheinlichkeit einer profilierten Strömung zuweisen

[7] "Unsere Gesamtbeurteilung aller βασιλεια-Stellen bei Philo kann nur feststellen, dass die Königsherrschaft nirgends als eine eschatologische Angelegenheit begriffen ist. Die βασιλεια ist vielmehr ein Kapitel aus der Tugendlehre. Der wahre König ist der Weise. ...Josephus hat die Bezeichnung βασιλεια του θεου nirgends. Nur Ant 6,60 wird die βασιλεια im Zusammenhang mit Gott erwähnt." (SCHMIDT, ThW I 575f.).

lässt, habe ich auf eine Zuordnung verzichtet. Dass eine solche Einteilung nur ein Versuch sein kann, versteht sich von selbst.

1.4. Zum Problem der religiösen und politischen Strömungen des Frühjudentums

Die Bestimmung der verschiedenen religiös-politischen Strömungen der Frühjudentums und die Erhellung ihrer Geschichte ist ein dornenvolles Problem und die ganze Frage kann im Rahmen dieser Arbeit nicht ausführlich behandelt werden. Bei Gelegenheit habe ich einige Elemente angeführt[8]. Eine kurze Uebersicht soll hier jedoch gegeben werden.

Mit einiger Deutlichkeit treten Pharisäer, Sadduzäer und Essener/Qumraner hervor. Zu erwähnen sind auch noch die Makkabäer, welche sich dann als Dynastie der Hasmonäer zu einer rein politischen Kraft entwickelten. Im 1.Jh.n.Chr. kommen dann noch die Zeloten/Sikarier hinzu[9]. Gemeinsam ist diesen Strömungen (ausser den Zeloten/Sikarier), dass sie in verschiedener Weise mit der Bedrohung des jüdischen Glaubens durch den Hellenismus, besonders in der Zeit des Antiochus Epiphanes in der ersten Hälfte des 2.Jh. v.Chr. in Zusammenhang stehen. Es scheint, dass sich in dieser Zeit verschiedene Strömungen zur Verteidigung des jüdischen Glaubens zusammenschlossen unter dem Namen "Fromme" (Chasidim, Asidäer). Allen ging es darum, ein Leben unter dem jüdischen Gesetz in religiöser Freiheit zu ermöglichen. Nachdem die Gefahr des Unterganges des jüdischen Glaubens gebannt war, traten die ursprünglichen Interessen wieder deutlicher hervor und die Bewegung fiel auseinander. Die Sadduzäer dachten und handelten dabei vom Standpunkt der tonangebenden priesterlichen Schichten aus, welche ja seit dem Exil auch die politischen Geschicke des Landes in den Händen hatten. Ihre Interessen und ihre Weltanschauung deckten sich bald mit denen der Hasmonäer. Jedem Realismus in politischen und religiösen Dingen abhold waren die Essener, welche sich stark absondern mussten, um entsprechend ihren kultischen Auffassungen und ihrem Selbstverständnis leben zu können. Eine Mittelstellung nahmen die Pharisäer ein, welche ein Leben nach dem Gesetz für alle erstrebten. Obwohl sie selber wahrscheinlich eine kleinere Gruppierung waren, an sich selber höhere Ansprüche stellten und in einer gewissen Absonderung lebten, waren sie die geistig-religiösen Führer des

[8]Vgl. Einleitung zum 3.Teil, Kap.5 Anm.20, 5.1.7., Einführung zu Kap.7, Kap.8 Anm.2 und bes. 7.1.2. und 8.3.1.

[9]Vgl. zur Einführung und Literatur SCHUERER, History II 381-414.555-606.

Volkes. Sie sind die typischen Vertreter des nachexilischen Judentums[10]. Sie bewahrten die Glaubenstraditionen des Volkes, aktualisierten sie und ergänzten sie durch ihre mündliche Ueberlieferung, um ein gottgefälliges Leben unter veränderten Umständen zu ermöglichen. Im Gegensatz dazu waren die Sadduzäer und die herrschenden Schichten an einer Aktualisierung und Ausdehnung des Anspruches des Gesetzes auf weitere Lebensbereiche nicht interessiert, da solches ihrer Realpolitik nur hinderlich sein konnte. Die Aktualität und das primär religiöse Interesse der Pharisäer ermöglichte es diesen dann auch,die Katastrophe von 70 n.Chr. zu überleben und zur tragenden Kraft des Judentums nach der Zerstörung des 2. Tempels zu werden.

Für unsere Fragestellung nach dem Königtum Gottes interessant wären die Anhänger der Lehre des Judas Galiläus, die Zeloten und Sikarier. Nur sind von ihnen keine Schriften überliefert. Bekannt sind sie durch wenige Bemerkungen bei Flavius Josephus. Sie haben den Glaubensatz, dass Gott der Herr Israels ist, so radikal interpretiert, dass sie keine irdisch-politische Fremdherrschaft akzeptierten und gegen die Römer einen Guerillakrieg führten. Wieweit sie sich dabei auf die Vorstellung der Königsherrschaft Gottes beriefen, geht leider aus den Texten nicht hervor[11].

Im Bereich dieser bekannten Gruppierungen habe ich versucht, die behandelten Schriften einzuordnen. Natürlich versucht die Forschung, die frühjüdischen Schriften mit den Angaben bei Josephus in Verbindung zu bringen und so die Kenntnisse zu erweitern, sodass ein gewisser hermeneutischer Zirkel unvermeidlich ist. Immerhin geben die expliziten Zeugnisse eine gewisse Sicherheit. Es ist durchaus möglich, dass noch weitere Gruppen existieren, von denen nur Schriften, jedoch keine äusseren Zeugnisse überliefert sind. Hier ist jedoch die Gefahr des Zirkelschlusses sehr gross. Ich bin deshalb zurückhaltend gegenüber Tendenzen, aus frühjüdischen Schriften allein weitere Sondergruppen zu erschliessen.

[10]"This exclusiveness of Pharisaism justifies in any case its description as a sect... . But at the same time, it was the legitimate and typical representative of post-exilic Judaism. It merely drew the conclusions from its principles that the only true Israel are those who punctiliously observe the Torah, and since the Pharisees alone do this, they are the only true Israel." (SCHUERER, History II 400).

[11]Es scheint, dass Sikarier und Zeloten zwei verschiedene Grössen waren. Die Sikarier dürften von Judas Galiläus zur Zeit des Zensus des Quirinus gegründet worden sein, während die Zeloten erst während des jüdischen

[11](Forts.) Krieges in Jerusalem entstanden sind. Trotzdem dürfte die "vierte Philosophenschule" des Judas und Sadduk (Jos Ant 18.1.1.) Gemeinbesitz aller revolutionären Gruppen gewesen sein. Sie zeichnete sich aus durch die Forderung nach Freiheit von aller Fremdherrschaft und nach radikaler Gesetzeserfüllung. So wandte sie sich gegen den Zensus, da dies nach dem Gesetz verboten war (2Sam 24). The "sharpening of the Torah's demands is evident also in the second tenet of the fourth philosophy, the affirmation that God alone is leader and master, a biblical commonplace which those who fought against Rome were to take au pied de la lettre ... Thus radically interpreting God's sovereignty, Judas set out to establish the Kingdom of God on earth." (SCHUERER, History II 603f.) Der Text bei Jos Ant 18.1.6. lautet: "Der vierten unter den Philosophenschulen ist Judas als Führer vorgesetzt. Sie stimmt in allen übrigen Stücken mit den Pharisäern überein, ihre Freiheitsliebe ist jedoch unüberwindlich und als Herrscher und Herrn kennt sie Gott allein an." (Uebers. nach HENGEL, Zeloten 80, dem Standardwerk zum Thema. Uebersicht bei SCHUERER, History II 598-606).

2. KAPITEL : UEBERSICHT UEBER DIE FORSCHUNGSGESCHICHTE

Die Uebersicht soll in erster Linie aufzeigen, in welchem Rahmen der Problemkreis der Herrschaft oder des Reiches Gottes angegangen und wie die relevanten frühjüdischen Texte interpretiert wurden. Deshalb nehmen zusammenfassende Darstellungen und Zitate viel Raum ein. Die Autoren sollen zu Worte kommen; ihr Leitbild, die benutzten Stellen, die Tendenz ihrer Auslegung sollen greifbar werden. Die Autoren geben selber relativ selten eingehende Begründungen ihrer Interpretation, sodass ihre Gesamtschau besser zum Ausdruck kommt als der Weg, auf welchem sie gewonnen wurde. Deshalb habe ich auf eine Kritik der Auslegung einzelner Stellen in diesem Kapitel verzichtet. Uebereinstimmungen und Differenzen sind ja aus meinen Textanalysen ersichtlich. Die kurzen kritischen Anmerkungen wollen auf theologische oder methodische Optionen hinweisen und sagen nur beschränkt etwas über die Qualität der Arbeiten aus.

2.1. Die Anfänge: Die Diskussion über die Bedeutung des Ausdrucks "Reich Gottes" im NT und die Frage nach dem Verständnis in der jüdischen Umwelt

2.1.1. Impulse aus der theologischen Situation des 19.Jh.

Das Interesse am Begriff βασιλεια του θεου ist nicht bedingt durch die frühjüdische Literatur selber, sondern durch das Neue Testament, genauer durch die zentrale Stellung des Begriffs in der Verkündigung Jesu. Wie die Rückfrage nach dem irdischen Jesus überhaupt, ist auch die Frage nach der Bedeutung des Ausdruckes βασιλεια του θεου in der Verkündigung Jesu, bzw. nach seiner Vorgeschichte, eine moderne Fragestellung. Aktuell wurde sie vor allem im 19.Jh. durch das Zusammenspiel mehrerer Faktoren. In der deutschen protestantischen Theologie entstand eine Strömung, die bestrebt war, das Reich Gottes als Hauptgedanken der Verkündigung Jesu zum Angelpunkt der systematischen Theologie zu machen. Den Höhepunkt erreichte dieses Bemühen bei A.RITSCHL, dessen Entwurf schulbildend wirkte. RITSCHL meinte, in seinen Schriften das NT sachgemäss zu interpretieren[1]. So war

[1]Vgl. RITSCHL, RE XII 599-606. Im 'Unterricht in der christlichen Religion' 15 definiert er: "Das Reich Gottes ist der allgemeine Zweck der durch Gottes Offenbarung in Christus gestifteten Gemeinde, und ist das gemeinschaftliche Produkt derselben, indem deren Glieder sich durch eine bestimmte gegenseitige Handlungsweise unter einander verbinden." Sein

es nur natürlich, dass die Frage nach der Bedeutung dieses Begriffs in der Verkündigung Jesu bald besonderes Interesse fand. Etwa gleichzeitig erlebte die Erforschung der Apokalyptik neuen Aufschwung, bedingt durch die Entwicklung der historisch-kritischen Methode seit Ende des 18.Jh. und durch die Entdeckung neuer apokalyptischer Schriften (Henäth, AssMos, ApcBar)[2], sodass bald die ersten Gesamtdarstellungen der Apokalyptik erschienen[3]. Auf die Bedeutung dieser Literatur für das NT wurde bald hingewiesen[4].

2.1.2. Die 'Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion'

Auslösendes Element für die wissenschaftliche Behandlung der βασιλεια-Verkündigung Jesu dürften die Preisausschreibungen der 'Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion' gewesen sein. 1889 lautete die Preisaufgabe: Die Lehre vom Reiche Gottes im Neuen Testament. Es gingen darauf zwei Arbeiten ein, die beide preisgekrönt wurden.

ISSEL beginnt mit der Uebersicht über die bisherige Literatur. Er kann kaum auf Vorgänger hinweisen[5].

[1](Forts.) Verständnis der Botschaft Jesu fasst er zusammen: "Er verkündigt das gegenwärtige Eintreten der Herrschaft Gottes in dem Bundesvolk, indem er sich selbst als den berechtigten Träger derselben darstellt oder errathen lässt. Er denkt deshalb an die Vollziehung des göttlichen Reiches nur unter der Bedingung, dass eine Jüngergemeinde sich zu ihm als dem Inhaber der Gottesherrschaft bekennt. Er bewährt die Richtigkeit dieses Zusammenhanges, indem er durch Zusicherung der Sündenvergebung und Anregung der Sinnesänderung diejenigen, welche mit Glauben sich ihm anschliessen, von den übrigen Unwürdigen scheidet und aus ihrer Verlorenheit in der Sünde rettet... . Soll nun in diesen und durch diese das Reich Gottes zu Stande kommen, so geschieht es so, dass man den leitenden Willen Gottes durch die That befolgt... . Der entscheidende Werth liegt also nicht schon in dem Bekenntnisse der Herrschaft Jesu und in irgend welchen durch das Interesse an ihn bedingten grossartigen Leistungen, sondern in dem sittlichen Gehorsam der Bekenner Christi... . Aber nicht schon die Erfüllung des Gesetzes führt zu ewigem Leben, sondern der Anschluss an die Jüngergemeinde... . Unter dieser Voraussetzung kommt durch die Uebung der Gerechtigkeit in der Gemeinde der Bekenner Christi das Reich Gottes zu Stande, in einem zeitlichen Verlaufe, welcher an dem Wachsthum der Pflanze ... sein Vorbild hat." (Rechtfertigung II 39f.). Vgl. FRIES, LThK VIII 1109-20, bes. 1116; GLOEGE, RGG V 918-28, bes. 922; BOHLIN, Reich Gottes 4-14; SCHAEFER, Reich Gottes.

[2]Vgl. SCHMIDT, Apokalyptik 148f; SCHREINER, Apokalyptik 13.

[3]Vgl. SCHMIDT, Apokalyptik 98-147.

[4]Vgl. z.B. BALDENSPERGER, Judentum; WEISS, Predigt; BOUSSET, Religion.

[5]Lehre 5. Er nennt FLECK, De regno Dei, der als erster das Thema vom Standpunkt geschichtlicher Forschung aus behandelt habe. Den neueren Ansprüchen

Nach einem Abschnitt über das AT folgt die Darstellung der messianischen Hoffnung, wo er auch auf die Apokryphen und Pseudepigraphen eingeht. Sein Hauptinteresse gilt dem Messias; 'Reich Gottes' braucht er im weiteren Sinn für die Heilzeit. Einige explizite Stellen führt er an, ohne allerdings näher auf sie einzugehen[6]. Seine Quelle für diese Zeit ist die

5(Forts.) werde jedoch WITTICHEN, Idee, besser gerecht. WENDT, Inhalt, sei erst während des Druckes erschienen. Das Buch von FLECK scheint wirklich die erste Monographie der Neuzeit zum Thema Reich Gottes zu sein. Nachdem er zur Ueberzeugung gekommen war, dass das Reich Gottes das Zentralthema der Theologie der Evangelien ist, musste er feststellen, dass dieses Thema noch gar nicht bearbeitet war. "neque notas distinctas atque perspicuas, nec partium loci aptam et e rei natura ductam descriptionem inveni." (Vorwort). So machte er sich selbst an die Arbeit. Er verstand seine Untersuchung historisch und kritisch (62). Das erste Kapitel bringt eine Geschichte der jüdischen Messiaserwartung "origo et brevis historia sententiae iudaeis aetate Christi familiaris de messia eiusque regno" (25). Als Quellen dienen ihm das AT, die Apokryphen, Philo, Josephus, die Evangelien, bes. Lk 1-2. Henoch wird auch einmal erwähnt (37). Die rabbinische und talmudische Literatur lehnt er als Quellen ab, da ihre zeitliche Einordnung nicht sicher ist (62). Das 2.Kapitel stellt die Begriffe zusammen, die im Judentum die Messiaszeit bezeichneten. mlkwt elhim und mlkwt smim sind synonym und werden in zweifachem Sinn gebraucht. "Dicitur primo de imperio Iehovae, quod ille exercet in rem publicam Iudaeorum, qoudve θεοκρατιαν apellavit Josephus, μοναρχιαν Philo. ...Sed translata deinde est locutio post captivitatis babylonicae aetatem ad regnum Messiae, sub divinis auspiciis condendum, et ad tempora eius adventus, etsi rariora sint huius loquendi usus exempla." (68f). Diesen hebräischen Ausdrücken entsprechen βασιλεια του θεου bzw. των ουρανων in den Evangelien. Anschliessend bespricht FLECK die Evangelien, natürlich mit den damaligen kritischen Auffassungen. Er beweist mehr historisches Einfühlungsvermögen als WITTICHEN, der ganz im Banne der liberalen Theologie steht. Die Idee von Gott als dem Vater, das Ideal vom Menschen und der Menschheit und die Idee des gegenwärtigen Gottesreiches bilden das Zentrum der Verkündigung Jesu (219). Der erste Teil 'Die Idee des Reiches Gottes im Hebraismus' (4-165) handelt faktisch von der jeweiligen Verfassung des jüdischen Staates, der mit Moses in der Wüste beginnt. Sein Wesen ist die Theokratie. "Mit diesem Ausdrucke, an dessen Stelle wir lieber den gleichbedeutenden Königreich Gottes setzen, ist in der That sein Wesen charakterisiert." (9). Die Entwicklung, besonders gefördert durch die Propheten, geht dahin, die Geschicke der Nation "auch ideell als geordnete Momente der in der Welt sich realisierenden göttlichen Gedanken und ihres leitenden Prinzips, die Herrstellung des Königreiches Jahwes, anzuschauen und darzustellen." (92). Das Kapitel über die zwischentestamentliche Literatur (105-165) beschränkt sich auf Paraphrasen der Werke, die unter dem Gesichtspunkt ihrer Aussagen zur Ordnung des Gottesstaates gelesen werden.
Nach WENDT ist es notwendig, die religiösen Vorstellungen der Juden zur Zeit Jesu zu berücksichtigen, denn Jesus hat seine Lehre in Anknüpfung daran ausgebildet, auch wenn er sie natürlich weitergebildet hat. Der erste Abschnitt (15-73) handelt denn auch von der geschichtlichen Anknüpfung. WENDT bringt aber keine eigenständige Darstellung des Judentums, sondern verweist auf SCHUERER und BALDENSPERGER.

neutestamentliche Zeitgeschichte von SCHUERER.

SCHMOLLER erachtet die Darstellung der messianischen Erwartungen der Zeitgenossen Jesu als notwendig für das Verständnis der ntl Lehre vom Gottesreich, verzichtet aber auf eine eigene Darstellung, da dies SCHUERER in seiner Geschichte des jüdischen Volkes schon bestens erledigt habe[7].

2.1.3. E.Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes

SCHUERERs Darstellung der messianischen Hoffnung in seiner Geschichte des jüdischen Volkes kreist um die damals diskutierten Fragen, ob die Hoffnung auf eine bessere Zukunft im damaligen Judentum lebendig war und ob diese Zeit durch einen Messias herbeigeführt werde. SCHUERER gibt zuerst einen historischen Ueberblick über die Quellen von Dan bis ins 1.Jh.n.Chr. Den zweiten Teil bildet eine systematische Darstellung des messianischen Dogmatik, welcher die schon systematisierenden Werke ApcBar syr und 4Esr als Leitfaden dienen. Dabei kommt er auch auf das Reich Gottes zu sprechen.

> "Das nunmehr anbrechende messianische Reich hat zwar den messianischen König an der Spitze. Aber sein oberster Beherrscher ist doch Gott selbst (vgl. z.B. Orac.Sibyll. III,704-706.717.756-759. Psalt.Salom. XVII, 1.38.51. Schmone Esre, 11. Beracha. Joseph.Bell.Jud. II,8,1). -Mit der Aufrichtung dieses Reiches wird also die Idee des Königthums Gottes über Israel zur vollen Wirklichkeit und Wahrheit. Gott ist freilich auch jetzt schon Israel's König. Aber er übt sein Königthum nicht in vollem Umfange aus, hat vielmehr zeitweilig sein Volk den heidnischen Welt-Mächten preisgegeben, um es zu züchtigen wegen seiner Sünden. In dem herrlichen Zukunftsreiche aber nimmt er selbst wieder das Regiment in die Hand.- Daher heisst es im Gegensatz zu den heidnischen Weltreichen das Reich Gottes (βασιλεια του θεου, im Neuen Testamente namentlich bei Marcus und Lucas. Sibyll. III, 47-48: βασιλεια μεγιστη αθανατου βασιληος. Vgl. Psalt.Salom. XVII,4. Assumptio Mosis 10,1.3). Gleichbedeutend hiermit ist der bei Mattäus vorkommende Ausdruck βασιλεια των ουρανων 'Reich des Himmels'. Denn 'der Himmel' ist hier nach einem sehr gangbaren jüdischen Sprachgebrauch metonymische Bezeichnung Gottes. Es ist das Reich, welches nicht von irdischen Mächten, sondern vom Himmel regiert wird."[8]

SCHUERER geht es vor allem um den Nachweis, dass zur Zeit Jesu messianische (= eschatologische) Hoffnungen im Judentum durchaus lebendig wa-

[6] 16-26. Er erwähnt: Tob 13,2 Weish 10,10 Sib 3, 652-60, 702ff.766ff. Sib 3, 48-50 PsSal 17 AssMos 10.

[7] SCHMOLLER, Lehre 17. Er verweist auf SCHUERER, Geschichte II [2]1890 417ff., den Paragraphen über die messianische Hoffnung.

[8] SCHUERER, Geschichte [2]1886 453f. (=[3]1898 538f.). Die Sätze zwischen den beiden Strichen fehlen in der Zeitgeschichte 589f. Die englische Neubearbeitung, History II 531f. ist hier wörtliche Uebersetzung.

ren und zwar in verschiedenen Ausformungen. Angesichts der weiten Verbreitung seines Werkes und der Tatsache, dass vor dem Erscheinen der Uebersetzung der Pseudepigraphen von KAUTZSCH (ab 1898) die betreffenden Texte kaum zugänglich und fast nirgends in grösserem Umfange zusammengestellt waren, ist dieser Nachweis für die ntl Diskussion bedeutsam gewesen[9].

Die Bedeutungsgleichheit von 'Himmelreich' und 'Gottesreich', die Gegenstand von Diskussionen war, hatte SCHUERER schon im früheren Artikel "Der Begriff des Himmelreiches" vertreten. Im ersten Teil weist er nach, dass der Ausdruck 'Himmel' in der jüdischen Tradition eine Umschreibung für Gott ist, sodass 'Himmelreich' und 'Gottesreich' bedeutungsgleich sind. Aber was beinhalten die Begriffe?

"Die Idee des Königthums Gottes ist schon dem Alten Testamente sehr geläufig. Der Gedanke ist aber hier zunächst der, dass Gott der König

[9]Vgl. BOUSSET, Predigt 5 A.2; SCHWEITZER, Leben Jesu I 252. Allerdings gab es auch ältere Werke, die sich mit den eschatologischen Vorstellungen befassten. Nur waren sie nicht so einflussreich. Vgl. LANGEN, Judentum 391-519 (Messias und Eschatologie); NICOLAS, Les doctrines religieuses 288-335 (croyances apocalyptiques); HAUSRATH, Neutestamentliche Zeitgeschichte I 172-84. VERNES, Histoire beschreibt die eschatologischen Vorstellungen der apk Schriften in ihrer zeitlichen Reihenfolge, manchmal mit eigenwilligen Datierungen (AssMos nach 70 n.). Er unterscheidet klar zwischen "l'attente de l'ère Messianique, c'est-à-dire d'une époque de bonheur et de restauration glorieuse" und "l'attente du Messie, c'est-à-dire d'un personnage auquel revient un rôle plus ou moins considérable dans l'établissement de la susdite ère messianique" (XV). -Zu erwähnen ist auch BALDENSPERGER, Selbstbewusstsein Jesu (1888 ²1892), der die Quellen bespricht und nachher eine Geschichte der messianisch-apokalyptischen Ideen in Zusammenhang mit der religiösen und politischen Geschichte des Judentums bringt. Darauf folgt eine Beschreibung des Wesens der Apokalyptik. In der 3.Aufl. unter dem Titel "Die messianischen Hoffnungen" bespricht er den ntl Ausdruck Himmelreich (150-58). Himmel- und Gottesreich sind nicht synonym (60 Anm.2) und 'Himmel' drückt den überweltlichen Charakter der Heilsvorstellung aus. Vgl. Anm.35. Noch ältere Literatur bei SCHUERER, Geschichte II 579-82. Im allgemeinen geben diese Werke für den spezifischen Reich-Gottes-Begriff nicht viel her. Es geht meist einfach um eine Zusammenstellung der eschatologischen Vorstellungen.
Aehnlich aufgebaut ist der Abschnitt "Die jüdische Eschatologie im Zeitalter Jesu Christi" (116-189) beim Dogmatiker ATZBERGER, Die christliche Eschatologie. Zuerst stellt er die Literatur vor, dann schlüsselt er sie nach den von der Dogmatik geforderten Themen auf. Bemerkenswert ist jedoch sein Gespür für die Rolle der zwischentestamentlichen Literatur: sie bildet die Basis und der Hintergrund oder auch das Gegenstück vieler Lehren des NT. Sie ist zwar nicht integrierender Bestandteil der göttlichen Offenbarung selbst, wohl aber Hilfsmittel zu deren allseitigem Verständnis und gleichsam (allerdings nur von Menschenhand gebaute) Brücke zwischen AT und NT. Auch ist ihr Einfluss auf die frühchristliche Dogmengeschichte gross (118f.).

Israels ist. ... Dieser Gedanke bildet auch später noch das Centrum der Idee des Königthums Gottes."[10] An diese primäre Vorstellung schliesst sich die Idee an, dass Gott ein König über alles, über die ganze Welt und Schöpfung ist. Das beginnt in den späteren Schriften des AT (Ps 103,19 145,11-13) und ist stark betont im Danielbuch und in den Apokryphen.[11] Solange Gott als der König Israels betrachtet wurde, wurde auch das Reich Israels als Reich Gottes aufgefasst. Je mehr sich in der älteren Prophetie das Königtum Gottes zu einem Königtum über die ganze Welt erweiterte, umsomehr gestaltete sich das Gottesreich zu einem Weltreich; man hoffte auf eine Ausdehnung des Reiches über alle Heiden. Nach dem Untergang Judas wurde aber das Gottesreich zum Gegenstand der Hoffnung, dass Gott sein Reich aufrichten werde. Das ist der Grundgedanke des Buches Daniel. "Sein Zukunftsbild hat die ganze weitere Entwicklung der messianischen Idee beherrscht. Das Gottesreich, welches von nun an den Gegenstand der gläubigen Hoffnung Israels bildete, ist im Durchschnitt immer als ein Weltreich gedacht worden, in welchem statt der irdischen Machthaber der Gott des Himmels das Regiment führt. Die mannigfachen Schattierungen bestehen nur darin, dass man dieses Regiment bald mehr geistig bald mehr weltlich gedacht hat."[12]

Schürer diskutiert nun noch die Frage, ob מלכות: 'Herrschaft' oder 'Reich' bedeutet. In der Bedeutung 'Königtum', 'Herrschaft' kommt das Wort in der rabbinischen Literatur vor und ebenso in den Apokryphen und Pseudepigraphen.[13] Die Bedeutung 'Reich Gottes' für מלכות שמים scheint aber in der rabbinischen Literatur nicht nachweisbar und Tg Mi 4,7 מלכותא דיי ist aussergewöhnlich. Dafür sagen die Rabinen lieber 'Tage des Messias' oder 'die zukünftige Welt'. Es ist deshalb angebracht, den ntl Ausdruck βασιλεια του θεου mit 'Herrschaft des Himmels' = Gottes wiederzugeben.

Dieser Artikel ist ein Vorgänger der Arbeit DALMANs (siehe unten). Die beiden Artikel decken sich weitgehend, was die rabbinischen Stellen und die Konsequenzen betrifft. Ein schwerwiegender Unterschied besteht allerdings: Die kurze Skizze der Begriffsgeschichte bei SCHUERER scheint mir besser, denn die Betonung des Buches Daniel bietet einen adäquateren Schlüssel zum Verständnis der zwischentestamentlichen Stellen als die rabbinische Konzeption, die DALMAN angrundelegt.

[10] Begriff des Himmelreiches 175. Er nennt PsSal 17,1.51 Schemone Esre 11 und die Zeloten nach Jos.Ant 18.1.6 Bell 2.8.1.

[11] Tob 13,6.7.10.11 2Makk 7,9 13,4 3Makk 2,2 5,35 3Esr 4,46.58 Hen 9,4 84,2 San 4,5 Aboth 3,1 4,22.

[12] Himmelreich 178

[13] Rabbin. Literatur: u.a. Ber II,2 (Joch der Himmelsherrschaft), II,5 (Schemabeten in der Hochzeitsnacht) Yom III,8 IV,1.2 VI,2 (Doxologie am Versöhnungstag). Apokryphen: Tob 13,1 Gesang der drei Männer 31 Weish 6,5 10,10. Pseudepigraphen: Ps Sal 17,4.

2.1.4. J.Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes (1892)

Von entscheidendem Einfluss war das Büchlein von J.WEISS, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes.[14] Er fordert darin die konsequent-eschatologische Interpretation der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu. "Den Anlass, die vorliegende Abhandlung, welche schon vor längerer Zeit von mir entworfen ist, jetzt zu veröffentlichen, bot mir das Erscheinen der Schriften von Schmoller und Issel... . Ich begrüsse namentlich in der Schrift Schmollers dasselbe Interesse, welches ich verfolge, nämlich den durchaus apokalyptischen und eschatologischen Charakter der Idee Jesu klarzustellen." (Vorwort) In dieser ersten Auflage geht Weiss nur vom neutestamentlichen Befund aus. Jesus hat den nicht weiter definierten Begriff der 'Herrschaft Gottes' im Sinne seiner Zeitgenossen verwendet, ohne ihn zu korrigieren. Aber welches war dieser Sinn? "Wellhausen hat den leitenden Gedanken ausgesprochen, die Malkuth sei immer antithetisch zu denken: Das Reich Gottes im Gegensatz zu einer anderen βασιλεια."[15] Die Gegenmacht des Reiches ist nach WEISS der Satan. Dadurch bestimme sich auch der Inhalt des vom Reiche Gottes gebrachten Heils. Da WEISS die Römer als Inbegriff der Satansherrschaft ansieht, besteht in seiner Interpretation das Heil in der Befreiung des Volkes von den Römern. Gott ist es, der diese Befreiung bewirkt.

In der 2.Auflage (1900) geht WEISS in der Frage der Bedeutung von 'Reich Gottes' bei Jesu Zeitgenossen differenzierter vor. Er beginnt das Werk mit einem ausführlichen Abschnitt "Alttestamentliche und jüdische Vorbilder der Idee des Reiches Gottes" (1-35).

Die Botschaft Jesu von der Nähe des Reiches Gottes "ist in seinem Sinne die Verkündigung der m e s s i a n i s c h e n Z e i t . Warum wählt er hierfür gerade diesen Ausdruck?" (1) Meist behauptet man einfach, dass er den Zeitgenossen geläufig war. Nun ist es aber "geradezu überraschend, wie selten uns diese Bezeichnung für die messianische Zeit oder das Heil der Endzeit im AT und im Judentum begegnet" (1). Da der Begriff in der Theologie sehr unscharf verwendet wird, ist es "dringend notwendig, dass man sich den Sinn, die Form und die Gebrauchsweisen des W o r t e s

[14] Göttingen 1892. Nur 67 Seiten! Zur Bedeutung seines Werkes vgl. SCHWEITZER Leben Jesu I 254 ff.

[15] WEISS, Predigt Jesu 39. WELLHAUSEN geht es um die Beschreibung der messianischen Hoffnung der Pharisäer in Pharisäer und Sadducäer 23f. "Ihr Grundbegriff ist der des Reiches, der Malkuth", der Gegensatz zu den Weltreichen. "Name und Begriff derselben ist ein antithetischer und erst entstanden im Gegensatz zu der irdischen Malkuth."

und der c o n c r e t e n V o r s t e l l u n g von der Königsherrschaft Gottes im AT und im Judentum klar mache" (2).

Es lassen sich drei Vorstellungskreise aufzeigen. Der erste beschreibt die Gottesherrschaft vor allem unter dem Aspekt, wie sie sich im Leben der Menschen darstellt. Gottesherrschaft ist hier identisch mit Theokratie. Entwickelt ist diese atl Vorstellung (vgl. Dtn 33,4f.) im Rabbinismus. "Gott ist und war von je her König der Welt, aber zur Vollständigkeit der Vorstellung gehört eben, dass seine Herrschaft von den Menschen anerkannt wird. Die Idee in dieser Form bezeichnet ein sittlich-religiöses Verhältnis zwischen Mensch und Gott."[16]

Im zweiten Kreis überwiegt die Vorstellung des herrschenden Gottes, der mit gewaltiger Hand seine Herrschaft ausübt, meist im Gegensatz zu andern Mächten (z.B. 1Sam 8,7 12,2). "Diese Betonung des Königtums G o t t e s im Gegensatz zum menschlichen Königtum tritt mit besonderer Schärfe in den Salomonischen Psalmen auf."[17] In den Thronbesteigungspsalmen dagegen wird nicht betont, dass J a h w e König ist, sondern dass Jahwe K ö n i g ist.

Der dritte Kreis betrifft die zukünftige Errichtung der Gottesherrschaft. Wenn Propheten und Apokalyptiker grosse Krisen ankündigen, bedienen sie sich des Bildes vom Antritt der Gottesherrschaft (Deutero- und Tritojesaja, Jes 24-27). Jes 24,21ff. ist die Gegenmacht, die Geisterwelt; die üblichen Gegenmächte sind irdische Feinde (Schmone Esre 11, Kaddisch- und Musaphgebet). Besonders in späterer Zeit (rabbinische Texte) handelt es sich aber oft nicht um eine wirklich erstmalige Herstellung der Herrschaft Gottes, sondern um eine vollere Verwirklichung dessen, was von jeher besteht. Der springende Punkt dieser dritten Auffassung ist, dass es nicht genügt, "dass die Menschen die Herrschaft Gottes anerkennen und sich ihr unterwerfen: Gott muss doch eingreifen und sich als König zeigen" (17). Allerdings läuft diese Errichtung des Königtums Jahwes schliesslich doch nur auf die Errichtung des davidischen Königtums heraus.

Im sonst für die geistige Welt Jesu wichtigen Buch Daniel fehlt "ein Aequivalent für den Begriff βασιλεια του θεου im Sinne Jesu überhaupt" (17). Obwohl das Wort מלכות in allen möglichen Wendungen vorkommt, hat es meist den Sinn vom ewig bestehenden Weltkönigtum Gottes. Gott hat Gewalt über alle Königtümer (3,33 4,31) und kann deshalb die Herrschaft dem Volk der Heiligen des Höchsten geben (7,27).

Die Spuren der Reich-Gottes-Idee in der einigermassen zeitgleichen apokalyptischen Literatur sind ebenfalls äusserst spärlich. Während im Buch Henoch in der Tiervision 90,3 die Herrschaft Israels über die Völker ins Auge gefasst ist, steht Hen 92-105 der Konflikt zwischen Gerechten und Sündern im Vordergrund und die Herrschaft, die Gott den Gerechten geben wird (92,4), ist das Sitzen auf dem Ehrenthron (108,12). Im Kap.25, wo beschrieben ist, wie Gott zum Gericht erscheinen wird, was "ja eine sinnenfällige Erscheinung der βασιλεια του θεου in der Endzeit" wäre, "fehlt ein Analogon für βασιλεια του θεου" (21). In den Bilderreden kommt der Ausdruck vereinzelt vor, aber "die Schilderung der messianischen Zukunft in den Bilder-

[16] WEISS, Predigt 2.Aufl. 8. Er greift für diesen Kreis auf DALMAN, Worte I 79ff. zurück.

[17] ebd.9. Bes. PsSal 17,1.51 PsSal 2.

reden ist derartig, dass sie durch jenes Wort gar nicht treffend charakterisiert wäre"[18]. Weish 10,10 bezeichnet der Ausdruck den Himmel oder die Königsherrlichkeit Gottes. Auch die Bücher 4Esr und ApcBar syr ergeben wenig für den Begriff im engeren Sinn.

Einzigartig ist AssMos 10, wo die Gegenmacht zur Gottesherrschaft die Satansherrschaft ist, was in der Verkündigung Jesu (und in der Johannesapokalypse) wieder auftaucht. Dieser Gegensatz Reich Gottes - Satan ist unalttestamentlich und stammt wohl aus dem Parsismus. WEISS fasst dann die Diskussion über die religionsgeschichtliche Herkunft dieses Gegensatzes zusammen und betont die Wichtigkeit einer Betrachtung der Texte im Rahmen ihrer Zeit. "Eine freiere und lebendigere geschichtliche Anschauung wird es für selbstverständlich und natürlich halten, dass die neue Religion sich an die Gedankenformen und Ausdrucksweisen ihrer Zeit anschliesst." (35)

Schliesslich wendet sich WEISS der Verkündigung Jesu zu. Die spärlichen Hinweise der Vorgeschichte haben doch soviel ergeben, dass im Frühjudentum das Reich Gottes in eschatologischem Zusammenhang vorkommt. WEISS hat auch klar ausgesprochen, dass für das Verständnis des NT die Einbettung in seinen zeitgenössischen Rahmen wichtig ist. Diese zeitgenössischen Texte hat er mit Einfühlungsvermögen erfasst, das Ergebnis jedoch nur teilweise auf das NT übertragen. Er übernimmt nur die Erkenntnis, dass es eschatologische Belege gibt, nicht aber die ebenso wichtige, dass sie nicht immer von einem eigentlichen Reich sprechen, sondern auch vom Herrschen Gottes. Unter diesem Gesichtspunkt hat er die zwtl Texte nicht untersucht, er blieb hier zu stark in der Grundoption der 1.Auflage gefangen.

2.1.5. W.Bousset, Die Predigt Jesu in ihrem Gegensatz zum Judentum

Im selben Jahre wie die erste Auflage von WEISS erschien eine Schrift von W.BOUSSET, Die Predigt Jesu in ihrem Gegensatz zum Judentum[19], in der ausdrücklich thematisiert wird, was WEISS in der ersten Auflage noch nicht vorgenommen hatte. "Der neue Weg, der hier eingeschlagen, besteht in der Forderung einen konsequent -nicht bloss vereinzelt- angewandten Heranziehung der religiösen Gedanken- und Stimmungs-Welt des Spätjudentums zum Verständnis der geschichtlichen Erscheinung Jesu."[20] Allerdings ist

[18]ebda.22. Hen 41,1 meint Reich wohl die Zeiten, in welchen die Lichter des Himmels regieren (22 A.1).

[19]Göttingen 1892. BOUSSET wurde von WEISS inspiriert. "Es sei hier noch erwähnt, dass die vorliegende Schrift zu einem Teil wenigstens veranlasst wurde durch das von mir gefühlte Bedürfnis, mich mit der Schrift von J. Weiss auseinander zu setzen." Zu Bousset vgl. noch 2.3.2.

[20]BOUSSET, Predigt 5f. Er wendet sich auch gegen SCHMOLLERs blosses Abstützen auf SCHUERER.

dann die konkrete Durchführung unglücklich. Zuerst wird das Spätjudentum als Ganzes charakterisiert als epigonenhaftes, unschöpferisches Spätgebilde, dem dann die religiöse Neuheit Jesu gegenübergestellt wird. Sorgfältige Vergleiche im einzelnen fehlen. Am Schluss (80-104) kommt BOUSSET auf den Begriff des Gottesreiches bei Jesus zu sprechen, den er aber nur mit der jüdischen Zukunftshoffnung im allgemeinen vergleicht. Der Vorgeschichte des Begriffes selber bringt er kein Interesse entgegen.[21]

2.2. Grundlegende Einzeluntersuchungen zur Bedeutung des Ausdrucks "Reich Gottes" in der frühjüdischen und rabbinischen Literatur

2.2.1. G.Dalman, Die Worte Jesu (1898)

Grundlegend für die Erforschung der Bedeutung von "Reich Gottes" wurde die Arbeit DALMANs, Die Worte Jesu I. Im zweiten Teil versucht er zu eruieren, welchen Sinn wichtige Begriffe der Verkündigung Jesu in der Sprache Jesu- einem Aramäisch, für das der Tg Onkelos das nächste Zeugnis ist- hatten. Auch die Gottesherrschaft kommt zur Sprache.

Zuerst geht DALMAN auf das lexikalische Problem ein, ob ein Unterschied zwischen Gottes- und Himmelreich besteht. "Der η βασ. τ. ουρανων entsprechende jüdische Ausdruck ist aram. מלכותא דשמיא , hebr. מלכות שמים."[22]

שמים ist stets artikellos und das aramäische שמיא ist nur deshalb determiniert, "weil das jüdische Aramäisch für dies Wort keine andere Form besitzt" (75). Die Mischna braucht auch in anderen Kompositionen (Name, Furcht Gottes) שמים ohne Artikel, wenn es Ersatz für das Wort "Gott" ist,

[21] KOESTLIN, Idee des Reiches Gottes, bringt nach einer Uebersicht über die Verwendung des Begriffes bei neueren Philosophen und Theologen bei der Behandlung der ntl. Idee des Gottesreiches ein paar Seiten (411-16) über ihre Grundlagen in der vorangegangenen Verheissung, die aber unergiebig sind.
SCHNEDERMANN, Vorstellung vom Reiche Gottes. Erstes Stück, will eine einfache "Verfolgung des Entwickelungsganges der israelitischen Vorstellung vom Reiche Gottes" (50) geben, die sich auf andere abstützt (bes. WITTICHEN und VON ORELLI). Der Verfasser will aufzeigen, wie die Verbindung von König und Jahwe entstanden ist und wie sich Subjekt, Kopula und Prädikat zueinander verhalten. Logisch-spekulative Argumentationen liegen dem Verfasser allerdings mehr als Textanalysen.
Im schon früher entstandenen 2.Stück: Jesu Verkündigung, 1.Hälfte, durchsucht er die bisherige Literatur, auch ntl. Zeitgeschichten, Leben-Jesu-Darstellungen, Theologien des AT und NT unter dem Gesichtspunkt, wieweit sie Gewicht auf den jüdischen Hintergrund des Begriffes legen. Auch nach ihm beginnt erst mit ISSEL, SCHMOLLER und WEISS die moderne Forschung, die sich bewusst wird, dass der moderne Reich-Gottes-Begriff von dem Jesu verschieden sein könnte (vgl.24).

[22] DALMAN, Worte Jesu I 75. Zitate nach der unveränderten Auflage [2]1930.

hingegen mit Artikel, wenn der eigentliche Sinn von שמים noch empfunden wird. מלכותא דשמיא ist somit "nichts anderes als 'Gottesherrschaft'" (75). Mt hat diesen Ausdruck übernommen, während Mk und Lk sich an die griechische Bibel anschlossen, die nur eine 'Gottesherrschaft' kennt. Auch die Targume setzen מלכותא דיי , wo der hebräische Text davon redet, dass Jahwe König ist. Jesus hat wohl den volkstümlichen Ausdruck (=Himmelsherrschaft) verwendet.

"Es kann kein Zweifel darüber obwalten, dass sowohl im Alten Testament als in der jüdischen Literatur das auf Gott bezogene מלכות stets 'Königs r e g i m e n t ', niemals "König r e i c h " bedeutet." (77) המלכות ohne Zusatz hingegen bedeutet in der jüdischen Literatur stets die jeweilige weltliche Regierung, sodass der absolute Gebrauch von η βασιλεια im NT auf die griechisch-sprechende Gemeinde zurückgeht.

Nach diesen Bemerkungen zur Bedeutung geht DALMAN auf die jüdische Verwendung des Begriffes ein.

"Für die jüdische Anschauung gilt zunächst, dass Gottes Königsherrschaft eine ewige ist. ... Diese Herrschaft nahm ihren Anfang, als Abraham Gott auf Erden bekannt machte. (Sifre Dtn113) ... Israel hat dann am roten Meere und am Sinai die Gottesherrschaft auf sich genommen. Von da ab hat sie in Israel ihre irdische Gegenwart" (79). Entsprechend nimmt der Proselyt, der das Gesetz annimmt, nach Schimeon ben Lakisch (um 260 n.Chr.) dadurch die Himmelsherrschaft auf sich. Das tägliche Lesen des Schema ist ein Aufsichnehmen des Joches der Gottesherrschaft (Gamliel II,110 n.Chr. Ber.II,5). Beim Schema rezitiert man zuerst Dt 6,4-8 vor Dt 11,13-21, weil man das Joch der göttlichen Herrschaft vor dem Joch der Gebote auf sich nehmen muss (Ber.II,2 Jehoschua ben Korcha, 150 n.Chr.).

"Die Gottesherrschaft gehört somit zunächst diesem Aeon an und ist jetzt nur in Israel völlig anerkannt. Die Zukunft wird aber eine vollere Entfaltung bringen. Die Gegenwart zeigt in zwei Richtungen eine unvollkommene Durchführung derselben. Israel steht unter Fremdherrschaft, und die Völker erkennen die Gottesherrschaft nicht an." (80f.) Die Befreiung von der Fremdherrschaft erbittet die exilierte Synagogalgemeinde in der elften Bitte des Achtzehnbittengebetes. Die Anerkennung Gottes durch die gesamte Völkerwelt findet sich in den Sibyllinischen Orakeln (III,47 und III,766). "Dann wird Gott einzig sein in der Welt und seine Herrschaft wird währen immer und ewig" sagt Jehoschua ben Chananja (um 100 n.Chr.). Um eine rasche Aufrichtung dieser Gottesherrschaft bittet die Schlussbitte des aramäischen Kaddisch. Im Alenugebet (um 240 n.Chr. in Babylonien) wird dieselbe Hoffnung ausgesprochen sowie in andern Gebeten und in PsSal 17,3f. "Da Gott in Wirklichkeit jetzt schon Regent ist und dies nur nicht äusserlich erkennbar wird, kann die gewaltsame Durchführung seiner Herrschaft am Ende ein 'Erscheinen' derselben genannt werden." (82f. Stellen: Ass.Mos.10,1 Midrasch zu Hohelied 2,12, Sopher XIV,12). Besonders beliebt ist diese Ausdrucksweise bei den Targumisten, die häufig das Erscheinen Gottes beschreiben durch die Wendung 'offenbart wird die Herrschaft Gottes'. "Das, was von jeher existiert, ist Gott als Herrscher. Das Neue, das die Zukunft bringt, liegt auf dem Gebiet der Erscheinungsform seiner Herrschaft ... . Damit, dass für

die Juden die מלכות Gottes stets das von ihm ausgeübte Regiment ist, hängt es aber zusammen, dass andere Ausdrücke gebraucht werden müssen, wenn die Israel verheissenen Güter der Heilszeit bezeichnet werden sollten." (83)

Der Einfluss dieser Arbeit DALMANs ist kaum zu unterschätzen. Es gibt selten eine Aeusserung zum Thema, die nicht auf sie verweist. Wichtig ist die Feststellung, dass מלכות mit Herrschaft, nicht mit Reich wiederzugeben ist, folgenschwer aber auch, dass sich DALMAN in erster Linie auf rabbinische Belege stützt und die frühjüdischen Stellen in ihrem Lichte interpretiert. So kann er überall die gleiche Bedeutung des Begriffes postulieren. Die Folge ist, dass die frühjüdischen Texte nicht in ihrer Eigenart erfasst werden und das eschatologische Moment verdrängt werden kann. Denn die an sich richtige Rede von der grundlegenden ständigen Herrschaft Gottes lässt leicht vergessen, dass unter der Herrschaft Gottes auch wesentliche Neues geschehen kann. Gerade in der ntl Diskussion griffen die Gegner der eschatologischen Interpretation gern auf den hier skizzierten Begriff zurück. DALMANs Fehler ist, dass er die gesamte jüdische Literatur als Einheit sieht und die Unterschiede zwischen der in sich schon vielfältigen frühjüdischen Literatur und der rabbinischen übersieht.[23]

2.2.2. J.Boehmer (1902-1909)

Das gesamte Material zur Vorgeschichte von 'Reich Gottes' systematisch gesammelt hat J.BOEHMER.[24]

[23]Zur Kritik vgl. PERRIN, Kingdom 25-27. "In his discussion of the Jewish usage of malkuth shamayim and its equivalents Dalman therefore gives too much weight to the rabbinic usage and underestimates the more characteristic prophetic-apocalyptic emphasis and its importance."(27) Zum Unterschied der beiden Literaturcorpora vgl. schon BALDENSPERGER, Messianische Hoffnungen (3.Aufl.) 151 A.1. Wenn im folgenden von der 'rabbinischen' Konzeption die Rede ist, ist die hier und auch bei BILLERBECK (vgl. 2.5.1.) skizzierte gemeint. Sie versucht, eine Synthese der verschiedenen Titel (König Israels, der Welt, des Himmels) herzustellen und das Problem zu lösen, dass die Königsherrschaft Gottes an sich keinen Anfang und kein Ende hat und unbeschränkt ist, auf Erden jedoch nicht überall und immer anerkannt war. Indem sie die Königsherrschaft mit dem Toragehorsam verbindet, ist es möglich, Aenderungen im Bereich der Herrschaft anzunehmen, ohne die Einheit der Herrschaft Gottes aufzuheben. Einen guten Einblick in die rabbinische Vorstellung gibt SCHECHTER, Aspects.

[24]Alttestamentlicher Unterbau (1902) und Religionsgeschichtlicher Rahmen (1909), wo er einige frühere Artikel aufnimmt (Studierstube 3 (1905) und BFChTh (1906)).

"Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes" will untersuchen, welche Linien im AT zur Gottesherrschaft des NT hinführen. BOEHMER will eine spezifisch israelitische Auffassung erkennen, die reifste Frucht der prophetischen Jahwereligion, in der Jahwe König heisst, "um des von ihm erhofften vollkommenen Heils willen, das bald erscheinen sollte" (139). Daneben findet er andere Gedanken, die als Trübungen zu bezeichnen sind. Zu dieser Kategorie gehört die Auffassung, die den König Jahwe als obersten Machthaber bekennt. Diese Vorstellung ist auf gemeinsemitischem Boden gewachsen und verhält sich zur spezifisch israelitischen wie der Gott der Macht zum Gott der Liebe. In der nachexilischen Gesetzesreligion überwog diese Linie. Das Buch Daniel ist ein Zeugnis dieser Durchschnittsfrömmigkeit des makkabäischen Zeitalters, allerdings ein edles. Denn die Frömmigkeit hatte sich in zwei Richtungen aufgespalten: "einmal wollte sie mit dem Schwerte in der Hand Gottes Rat ausführen, anderseits Gott allein die Ausführung seines Rats überlassen" (213). Königsherrschaft bei Daniel wird allein damit charakterisiert, dass sie "die Macht und Gewalt über alle Völker befasst", "ewig und unvergänglich ist" (225). Von Heil und Segen, die von der malkuth, die Gott Israel und dem Menschensohn verleiht, ausgehen, ist nichts gesagt. Alles beruht auf Macht. Das Buch Daniel hat so den "Gedanken des 'Reiches Gottes' heruntergedrückt, beraubt, entleert ... Nicht die neutestamentliche, sondern die der neutestamentlichen entgegengesetzte jüdische Denkart wird hier vorbereitet. So ist das Buch Daniel ein Bindeglied zwischen den kanonischen und den apokryphisch-pseudepigraphischen heiligen Schriften" (228).

'Der religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes' ist die Fortsetzung des atl Unterbaus. Der erste Hauptteil behandelt den ausserkanonisch-jüdischen Rahmen, wo BOEHMER mit der LXX beginnt. Eine Uebersicht über das Material ergibt, dass dem hebr. מלך und seinen Derivaten in der LXX βασιλευς mit Derivaten entspricht.

Ein genauerer Vergleich führt zu folgenden Ergebnissen:

"1. Im grossen und ganzen stimmt der Sprachgebrauch der Septuaginta mit dem des masoretischen Textes zusammen.

2. Die Septuaginta verlängern die Linie der zunehmenden Wertschätzung des Königsnamens, die schon im Fortgang von den älteren zu den jüngeren Schriften des alttestamentlichen Kanons erkennbar wurde: im Buche Daniel ist diese Erscheinung besonders auffällig.

3. Mannigfach tritt die Neigung hervor, das Moment der Gewalt und Furcht am Könige in den Vordergrund zu rücken.

4. An einzelnen Stellen ist auch die Zunahme der Wertschätzung des Namens König daran deutlich, dass er entgegen dem Urtext auf Gott und den Messias (doch nicht im eschatologisch-soteriologischen Sinn) bezogen wird.

5. Die wenigen Stellen, die βασιλευς vermeiden und ersetzen, kommen nicht in Betracht und stehen jedenfalls mit der Gottes- und Messiasbezeichnung nicht in Zusammenhang.

Kurz: Die Septuaginta stehen in dem Prozess, den der Königsname Gottes auf dem Boden des Alten Testaments durchmacht ... genau auf der Linie,

die vom masoretischen Text zu den Apokryphen und Pseudepigraphen führt." (20f.)

Als zweites gilt die Aufmerksamkeit BOEHMERs der 'apokryphisch-pseudepigraphischen Literatur', wo zwischen drei Gruppen zu unterscheiden ist: 1. Stellen, in denen das Reich Gottes eschatologisch-soteriologisch aufgefasst ist, 2. Stellen, wo es sich um den kosmologischen Tatbestand, d.h. um die gegenwärtige Betätigung der Königsherrschaft Gottes in Macht, Gewalt und Gericht handelt und 3. Stellen, welche die messianische Erwartung betreffen. BOEHMER geht nun alle Stellen in dieser Literatur[25] durch und kommt zu folgenden Ergebnissen:

"1. Es gibt noch keinen term. techn. βασιλεια του θεου oder etwas Aehnliches. Vielmehr bezeichnet βασιλεια του θεου ganz im allgemeinen das Königsein Gottes und zwar sein Königsein in der Gegenwart unter dem Gesichtspunkt der Allgewalt." (53) (PsSal 5,18f. 17 Hen 84.2 103,1). Jub 12,19 50,9 meint die Wendung in echt rabbinischem Sinn die Uebernahme des Gesetzes. In Weish ist einmal eine eschatologische Grösse genannt, allerdings το βασιλειον της ευπρεπειας (5,16): einmal steht βασιλεια θεου(10,10) "aber im denkbar allgemeinsten Sinn" (54) (= βασιλευς θεος). Das dritte Buch der Sibyllinen kennt das Reich Gottes als eschatologische Grösse (3, 47f. βασιλεια μεγιστη αθανατου βασιληος;3,784 βασιληιον).

"Im allgemeinen also spielt die βασιλεια του θεου eine wenig bedeutsame Rolle." (54) An weitaus den meisten Stellen wird "Gott persönlich gefasst und als König bezeichnet" (54). "Aber auch der Ausdruck 'König Gott' beschränkt sich in den weitaus meisten Fällen darauf, ihn lediglich als den Allmächtigen, Allgewaltigen im allgemeinen Sinne des Wortes zu charakterisieren."[26] Offenbar gehört die Benennung Gottes als König in die Liturgie, denn die meisten Erwähnungen finden sich in Gebeten. "Richtig verstanden also hat der 'König Gott' nicht nur kosmologischen, sondern auch doxologischen Sinn. Wie spärlich sind dagegen die Stellen, die von dem Zustand der Vollendungszeit unter dem Titel 'König Gott' wissen."[27] Der eschatologisch-soteriologische Charakter des Königs Gott (oder seines Königtums) tritt also stark in den Hintergrund. Zudem finden sich die Belege alle in sehr späten Schriften (ausser Weish). Ohne Schwierigkeiten können die Begriffe im eschatologisch-soteriologischen und im kosmologischen Sinn nebeneinanderstehen (PsSal, Sib).

Als drittes Korpus behandelt BOEHMER die rabbinische Literatur von den alten Gebeten (Schemone Esre) über Targume, Mischna, Talmud, Midrasch bis zum modernen jüdischen Gebetbuch.

[25]3Esr 1-3Makk Tob Jdt ZusDan ZusEst Sir Weish Jub PsSal Sib Hen äth Hen slav AssMos TestXII ApcMos TestHiob.

[26]BOEHMER, Rahmen 54. Es handelt sich um die rein 'kosmologische' Bedeutung 3Esr 4,56.58 2Makk 1,24 7,9 3Makk 2,2.9.13 5,35 6,2 Tob 13,1-5 Jdt 9,12 GebAsarja 54 ZusEst C 2.8 D 14.23 Sir 51,1 Weish 10,10.

[27]Ebd. 54. Weish 3,8 Jub 1,27f. Sib 3,46-48 3,717.84 TestDan 7.

In der Mehrzahl der Fälle bezeichnet 'Reich Gottes' die Weltregierung Gottes (zeitlose Auffassung), in seltenen Fällen hat es eschatologisch-soteriologischen Sinn, und endlich bezeichnet es das Bekenntnis zur Einheit und Allerhabenheit Gottes (retrospektiver Sinn). Die drei Sinnvarianten kommen oft in Kombinationen vor. Im Rabbinismus ist 'Himmelsherrschaft' terminus technicus geworden.

Vergleicht man die Verwendung in der rabbinischen Literatur mit der in den Apokryphen und Pseudepigraphen, so ergeben sich Grundzüge, die demnach dem gesamten Judentum der Zeitenwende gemeinsam waren: βασιλεια oder מלכות ist erst kurz vor Christus nachzuweisen und im ganzen selten. Es überwiegt bei weitem die kosmologische Anwendung (Gott als allerhabener, allgewaltiger Weltregent). Die eschatologische Bedeutung ist recht selten. Beide Varianten kommen meist in liturgisch-doxologischen Zusammenhängen vor. "Zusammengefasst: Die Auffassung vom Reiche Gottes und von dem, was damit zusammenhängt, ist im Judentum aller Zeiten wesentlich die gleiche und besonders im Beginn unserer Zeitrechnung in allen Hauptzügen durchaus einheitlich." (84)

Nach dieser Sammlung des jüdischen Materials folgt eine 'Ausführung'. Sie will die Geschichte des Begriffes darstellen, um seinen Gehalt zu erfassen. Das Bild vom irdischen König muss dabei den Ausgangspunkt für die Vorstellung von Gott als König bilden, da zwischen den beiden Grössen ein Zusammenhang besteht.

Das Urteil des Judentums über den König wurde immer mehr durch die Ueberzeugung bestimmt: "Der irdische König taugt nichts, also ist Gott König." (94) Im Zuge der Transzendentalisierung vermied man es bald, Gott als König zu benennen, man zog die Ausdrücke 'Gottes Königsherrschaft' und 'Himmelreich' vor, besonders bei den Rabbinen. Im liturgischen Gebrauch und im Volk blieben die älteren Bezeichnungen lebendig. Nun zeigt die Genese der Ausdrucksweise 'Königsherrschaft Gottes', dass der Akzent auf Gott liegt. "Dem jüdischen Bewusstsein lag es vollkommen fern, daran zu denken, dass die Königsherrschaft ein für sich bestehendes, von Gott ... zu trennendes, abstrakt zu fassendes Heilsgut sei." (97) Entsprechend tut sich die Königsherrschaft dort kund, wo sich Gott in Israel offenbart hat, also im Gesetz, bzw. in der Gesetzeserfüllung (rabbinische Auffassung), in der Natur (altsemitisches Erbe, im Judentum die gängige Auffassung geworden) und in der Geschichte, in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Und nur in diesem Bereich der Zukunft steht das Königtum Gottes mit der Herbeiführung des vollkommenen Heils in Zusammenhang.

Der Inhalt der Heilshoffnung ist abhängig vom Charakter der jüdischen Religion. Und diese war "durchaus national und partikular geartet, war trotz einiger Keime von Jenseits-Aussichten (Auferstehung, ewiges Leben, himmlische Welt) in der Hauptsache diesseitig, materiell gefärbt" (126). "Die Folge ist, dass auch das Reich Gottes im Judentum im tiefsten

Sinne des Worts weder religiös noch ethisch abgestimmt war, dass das Judentum deutlich seinen nationalen Besitz und seine nationalen Hoffnungen in die Worte מלכות שמים zusammenpackte." (127) Auch ist es nur dem biblischen Erbe zu verdanken, dass sich das Reich Gottes unter dem Gesichtspunkt des zukünftigen Heils im Judentum aller Zeiten überhaupt erhalten hat, und es ist auch nie mit dem eigentlichen Judentum (Reich Gottes = Weltregierung) ausgeglichen worden. "Das Judentum hat das Walten Gottes in der Welt d.h. in der Natur sowie im Gesetz auf Kosten der Soteriologie und Eschatologie bevorzugt." (128) "Hätte das Judentum den König Gott als Heilbringer ergriffen, ... so hätte es dem Fortschritt der Religion gedient, den herbeizuführen nun tatsächlich dem Christentum zugefallen ist." (129)

Der zweite Hauptteil behandelt den ausserjüdisch-religionsgeschichtlichen Rahmen. BOEHMER untersucht die Vorstellungen eines König-Gottes im Glauben der Völker und das Verhältnis des irdischen zum himmlischen König.

Es ist BOEHMER zugute zu halten, dass er das gesamte Material gesammelt und den Versuch unternommen hat, es im Zusammenhang mit der Geschichte zu sehen. Die Auslegung ist nicht immer glücklich, da er den Kontext vernachlässigt. Fragwürdiger sind jedoch die Abschnitte, in welchen er die Ergebnisse formuliert. Hier lässt er sich sehr stark von Vorentscheidungen leiten, die einen theologisch verbrämten Antisemitismus offenbaren. Da ihm eine eschatologische Heilshoffnung als das Höchste erscheint, trennt er sie scharf vom 'gemeinsemitischen' Königtum Gottes und nennt sie spezifisch israelitisch. Das negativ beurteilte Frühjudentum (seine Schriften gehören ja nicht zum Kanon) setzt natürlich die "gemeinsemitische" Linie fort. Man merkt die Absicht... Fragwürdig ist auch die Methode, aus allen Texten die gemeinsamen Elemente zu exzerpieren und damit das immer gleichbleibende Bild zu konstruieren.[28]

[28] In einer theologischen Strömung hatte das Reich Gottes systematisch schon lange einen wichtigen Platz: im Pietismus, besonders im Württembergischen Pietismus. Aber auch diese Richtung brachte eine wissenschaftlich-exegetische Erörterung des Begriffes des Reiches Gottes erst hervor, als das Problem in der übrigen prot. Theologie diskutiert wurde: METZGER, Der Begriff des Reiches Gottes. "So ist wohl auch ein Versuch seitens derjenigen theologischen Richtung berechtigt, die schon im 18.Jahrhundert in Männern wie J.H.Bengel, Fr.Chr.Oetinger, Ph.M.Hahn dem Begriff des Reiches Gottes besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat, des schwäbischen Biblizismus." (7f.) Das Kapitel über den Gebrauch des Begriffes in der ausserkanonischen jüdischen Literatur ist praktisch eine Zusammenfassung von BOEHMER und DALMAN. In den Pseudepigraphen und Apokryphen zeigt sich materiell dieselbe spätjüdische Gedankenfärbung wie bei den Rabbinen (vgl. 54).
Vgl. zum Pietismus SCHMIDT, RGG V 375f. Nach H.E.WEBER, Die Kirche im Lichte der Eschatologie: Neue Kirchliche Zeitschrift 37 (1926) 302f. soll auch SCHMOLLER dem württembergischen Pietismus nahegestanden haben. -

2.2.3. M.-J.Lagrange, Le règne de Dieu dans l'Ancien Testament et dans le Judaïsme (1908)

Eine weitere Untersuchung des gesamten atl und jüdischen Materials stammt aus der Feder von M.-J.LAGRANGE[29]. Nach eigenen Angaben verdankt er viel der Arbeit BOEHMERs. LAGRANGEs Arbeit sei deshalb hier eingeordnet.

Zum Alten Testament gibt er folgendes Programm an: "Cette royauté de Dieu ou de Iahwé est reconnue sur Israel, ou sur le monde, ou sur les âmes des justes. Ce sont des idées qu'il importe d'analyser séparément, et, autant que possible, en suivant l'ordre chronologique des documents et de l'histoire."[30] LAGRANGE bearbeitet dann die Texte im einzelnen. Der Titel 'König Israels' ist das Resultat einer historischen Erfahrung: Jahwe hat für Israel Heil gewirkt. Jahwe als 'König der Welt' ist die Frucht der Reflexion. In den jüngeren Schriften wurde das Element des Heilswirkens auch in den philosophischen Begriff aufgenommen, was zur Universalisierung des Heilsversprechens führte. Diese universale Herrschaft Gottes ist im AT nicht aus einer zerstörten Welt neu aufgerichtet, sondern sie steht in Kontinuität mit dieser Welt. Man fasst sie am besten unter den Begriff der messianischen Zeit im weiteren Sinn. Das AT enthält also schon in seinen ersten Büchern im Keime die Idee der universellen und ewigen Herrschaft Gottes und verstärkt sie in den letzten Schriften. Es hofft, dass diese Herrschaft allgemein anerkannt werde, wenn Israel selbst gerettet werde.

[28](Forts.) Aehnliches gilt von Teilen der amerikanischen Theologie "vom Puritanismus über Jonathan Edwards bis zur Social-Gospel-Bewegung" (PANNENBERG, Theologie 9).Vgl. 2.8.

[29]Le règne de Dieu dans l'Ancien Testament (1908).
Le règne de Dieu dans le Judaïsme (1908): Die Arbeiten von LAGRANGE sind die ersten und für längere Zeit die einzigen brauchbaren katholischen Arbeiten zum Reich Gottes. Die katholische Theologie bzw. Exegese dieser Zeit beschäftigt sich sonst kaum damit. Eine Ausnahme bildet BARTMANN. Sein Werk, Das Himmelreich und sein König nach den Synoptikern (1904), geht auf die zwtl Literatur nicht ein. Für die Synoptiker ergibt sich, "dass die traditionelle katholische Auffassung von einem Reiche Gottes in dreifacher Gestalt, einem inneren geistigen, einem äusseren kirchlichen und einem eschatologischen sich mit unwidersprechlicher Gewissheit auf das Evangelium gründet und dessen genauer Ausdruck ist" (67). Aehnlich apologetisch ist sein zweites Werk, "Das Reich Gottes in der heiligen Schrift" 1912. Er kann hier auf keine katholischen Vorgänger verweisen, denn "das Thema von dem biblischen Himmelreiche gehört erst der neueren theologischen Entwicklungsgeschichte an. Daher findet sich in der älteren Literatur ausser gelegentlichen exegetischen Bemerkungen nicht viel bearbeitetes Material" (80). BARTMANN fasst auf ein paar Seiten die jüdische vorchristliche Auffassung vom Reich Gottes zusammen (5-12) und erwähnt PsSal 5,18 17 AssMoss 10 Henäth 62,1ff. (Menschensohn) 4Esr 4,26-ff. ApcBar syr 44,9ff. 21,19 (2 Aeonen) Sib 3,652-794 46-50. Als heidnische Hoffnung auf ein goldenes Zeitalter führt er Vergils 4.Ekloge an. H.ELBERN, Reich Gottes, einst und jetzt (1948) ist nach einem kurzen Abschnitt über AT und NT zur Hauptsache etnisch-erbaulich (97-365: der Anspruch des Reiches Gottes in der Gegenwart).

[30]Le règne de Dieu dans l'Ancien Testament 36.

Das pharisäisch inspirierte Judentum schliesst an das AT an.

Le règne de Dieu "ne sera pas une institution nouvelle, mais la reconnaissance du droit éternel de Dieu".[31] Selten wird dabei, durch den Einfluss der Bibel, der eschatologische Aspekt betont.

Im Jubiläenbuch, das einen Pharisäismus vertritt, der sich erst knapp seiner selbst bewusst wurde (um 130 v.Chr.), kommt die Herrschaft Gottes nicht durch eine Katastrophe, sondern in einem steten Fortschritt (1,28f.). Man findet hier die spätere rabbinische Konzeption der dauernden Herrschaft Gottes (perpétuité 12,19 50,9).

Die PsSal, geschrieben um 40 v.Chr. und ins Griechische übersetzt um 100 n.Chr., sind das älteste Denkmal des Pharisäismus. "Le règne universel et éternel de Dieu s'y accorde avec sa domination spéciale sur Israel, qui est même dit son royaume. L'idée eschatologique, du moins selon nous, est évitée."[32] Wichtig ist Ps 17, der eschatologisch ist im Sinne eines historischen Messianismus. Das Messiasreich ist aber nur eine Episode unter der ewigen Herrschaft Gottes; der Herr selbst ist der König (17,34 17,46). Natürlich bedeutet die messianische Zeit ein neues Element im Rahmen der Herrschaft Gottes, aber es fehlt jede Andeutung eines katastrophalen Gerichtes (17,1-3). 17,3 "par le jugement des nations" ist im Sinne von Ps 2 zu lesen: Gott wird immer Israel zu Hilfe eilen und die (übermütigen) Völker richten; ein spezielles kosmisches Gericht ist nicht erwähnt. "Tout ce qu'on peut dire, c'est que le règne de Dieu s'exercera davantage par l'intermédiaire du règne du Messie." (353)

Die Tannaiten haben dieselben Ideen, ausgedrückt mit speziellen Termini. LAGRANGE stützt sich hier auf DALMAN. Die Rabbinen gebrauchen den Begriff Himmelsherrschaft oder einfach Herrschaft. Dieses Himmelreich hat nichts Eschatologisches. "Le règne de Dieu est éminemment moral." (354) Andere Texte drücken aus, dass Jahwe als Gott von allen Menschen anerkannt wird, was ein grosses Neuheitsmoment und eine Zukunftsperspektive in den Begriff bringt. Diese Wende wurde in der messianischen Zeit erwartet. Aber man war bestrebt, dieses Neue mit der Gegenwart zu verbinden. Die Herrschaft Gottes besteht schon, aber wenn die Heiden das Joch der Gottesherrschaft auf sich nehmen werden, wird sie noch viel wirklicher, aktueller sein. "Le règne nouveau était sans doute transcendant, et par sa nature, et à cause de l'intervention de Dieu qui devrait l'établir, mais il n'apparaît pas tout fondé dans une sphère distincte, survenant sur la terre comme un décor en remplaçant un autre, ou substituant le monde céleste au monde sublunéaire. Chose étrange !" (356)

"On ne peut donc pas douter que le règne de Dieu ou de Iahvé, comme dit le Targum, ou le règne du ciel, comme préfèrent les rabbins, ne soit employé des temps messianiques, pourvu qu'on constate bien que la nouveauté consistera surtout à reconnaître le fait existant du règne de Dieu." (357f.)

[31]Le règne de Dieu dans le judaîsme 350.

[32]ebda 351. Er verweist auf 2,28-30.32 Gott ist der König und richtet Könige und Fürsten. 5,18 hätten KAUTZSCH und FRITZSCHE fälschlich einen eschatologischen Sinn eingetragen.

"L'expression 'le règne de Dieu sera dévoilé, ou apparaîtra' a pu prendre un autre sens, surtout en grec, ou dans un contexte apocalyptique ; mais la preuve de cet autre sens sera toujours à faire ; d'une façon normale le règne de Dieu, présent ou futur, et à la fois présent et futur, a un principe transcendant, et son exercice sur la terre résultera d'hommages librement rendus." (358)

Dieses Konzept der Rabbinen bringt also nichts Neues gegenüber dem AT, dem Jubiläenbuch oder den PsSal. Also ist es auch die Vorstellung, die zur Zeit Jesu in Palästina verbreitet war.

In den übrigen Schriften des Judentums ergibt sich folgendes Bild:

Die sibyllinischen Bücher spielen auf verschiedene Formen der Herrschaft Gottes an. Da ist einmal die ewige Herrschaft, die nicht erkannt wurde, die aber in Zukunft anerkannt wird 3,560.499 5.499. Interessanter sind andere Stellen, die sich im Stück 3,573-795 finden, das man meist um 140 v.Chr. entstanden sein lässt, das aber kaum einheitlich ist. Hier herrscht bald Gott allein über die Heiligen (715-17 767-84), bald mit Hilfe eines Königs (Messias, 652-56). 3,46-62 spricht von einem katastrophalen Anbruch der Herrschaft, also in der sog. apokalyptischen Form, aber alles spielt sich auf dieser Erde ab. 3,796-808 ist wohl von einem späteren Redaktor.

"Si le règne de Dieu était une conception apocalyptique, il faudrait s'attendre à le rencontrer dans les diverses parties du livre d'Hénoch. Il y figure en effet, en ce sens que Dieu y est assez souvent nommé roi, mais, particularité très notable, c'est toujours dans le sens de la royauté universelle et éternelle de Dieu."[33]

Hen 25,3.5.7 interveniert Gott persönlich, aber die Heilszeit wird nicht Herrschaft Gottes genannt. 41,1 scheint "Reich Gottes" im Sinne des Weisheitsbuches verstanden zu sein (Aufenthaltsort der Erwählten bei Gott). "Il est donc clair qu'aucun des auteurs du livre d'Hénoch n'a attaché d'importance spéciale au règne de Dieu." (304) Sie haben v.a. in Gebeten die gängigen Formeln benutzt.

Die Assumptio Mosis (6 n.Chr.) hält sich auf derselben Linie. Die künftige Herrschaft Gottes ist das Offenbarwerden der ewigen Herrschaft (4,2). Der einzige Text, der den Anbruch der Herrschaft Gottes mit einer radikalen Transformation verbunden sein lässt, ist AssMos 10,1f. Nach dem Gericht wird Israel in den Sternenhimmel entrückt. Als nahe verwandt könnte man höchstens Hen 25,3.5.7 bezeichnen, wo aber der Begriff Herrschaft Gottes nicht vorkommt und Sib 3,46-50, wo die Gottesherrschaft nicht überirdisch ist.

"Du judaïsme rabbinique aux apocalypses, il fallait s'attendre à une certaine variété dans les formules. Ce qui étonne ici davantage, c'est bien plutôt l'unité dans la même conception essentielle du règne de Dieu. Dieu est le roi, le roi éternel ou le roi du monde ... Ce roi des rois ...

[33] ebda 362f. Es handelt sich um Hen 9,4 12,3 27,3 81,3 84,2.5.

est à un titre spécial le roi d'Israel, mais on semble éviter ce titre, familier à l'antiquité israélite, pour ne pas restreindre le domaine universel de Dieu. Roi de droit absolu, Dieu l'est encore davantage quand les hommes reconnaissent son domaine. Comme personne en Israel ne doute de son intervention en faveur de ses fidèles, son règne sera plutôt glorieux dans l'avenir. De cette manière le règne de Dieu est pour tous un règne à venir." (365) Soweit die Einheit im Judentum; die Unterschiede zeigen sich in zwei Punkten:

Jeder verstand die Herrschaft Gottes so, wie er sich das Heil Israels vorstellte. Die Rabbinen dachten nicht an eine Aenderung in den Bedingungen dieser Welt. Israel hat keinen Herrn ausser Gott und es herrscht über die Völker. Jeder, der das Joch des Gesetzes auf sich nimmt, vergrössert den Herrschaftsbereich Gottes. So ist die Konzeption des Pharisäismus, der zur Zeit Jesu kaum einen Messias erwartete. Wenn er es dennoch tat (Sib, PsSal), ordnete er den Messias der Herrschaft Gottes unter.

In den Apokalypsen begegnet man an einigen wenigen Stellen anderen Bildern. Aber der Begriff "Reich Gottes" fehlt praktisch in dieser Art Literatur, wohl weil er besetzt war, um den natürlichen Lauf der Dinge zu bezeichnen. "Par son immutabilité essentielle, par son antiquité primordiale, le règne de Dieu n'était point la caractéristique d'un ordre de choses où tout serait d'abord absolument bouleversé." (366)

Differenzen ergeben sich auch bei der konkreten Vorstellung der Intervention Gottes bzw. der Manifestation seiner Herrschaft, was aber keinen grossen Einfluss auf die Herrschaft Gottes selber hat.

Das gesamte Judentum war sich einig über das Prinzip der Herrschaft Gottes und über die Entwicklung der Herrschaft durch eine Intervention Gottes, aber die Art ihres Anbruchs und ihren Zustand kannte man nicht.

LAGRANGE stellt also eine starke Kontinuität und Einheitlichkeit im ganzen Judentum vom AT bis zu den Rabbinen fest und betont die ewige, gegenwärtige Herrschaft. Eine Veränderung unter der Herrschaft Gottes in der Zukunft wird zwar erwartet, aber sie ändert an der Tatsache der göttlichen Herrschaft im Grunde nichts. Die Vorstellung ist ungeeignet, Neues auszudrücken. Es ist das Verdienst LAGRANGEs, darauf hingewiesen zu haben, dass zwischen der zukünftigen Herrschaft Gottes und der jetzigen ein Zusammenhang

besteht, dass die beiden Vorstellungen nicht völlig voneinander getrennt werden dürfen. Das war auch kaum die Absicht der Schriftsteller. Aber erst die Targume und die Rabbinen haben das theologische Problem terminologisch gelöst. LAGRANGE misst jedoch diesem terminologisch-theologischen Problem zuviel Gewicht bei. Er vermag das Neue, welches eine eschatologische Herrschaft Gottes bringen kann, kaum mehr zu sehen. Eine Wende zum Heil ist für die Menschen etwas Neues, auch wenn es von den logischen Implikationen der gewählten Begriffe her anders erscheint. Die Schriften wollen ja Hoffnung erwecken und ermahnen. Man darf sich von der 'Unschärfe' ihrer Terminologie nicht verführen lassen und die spätere Lösung schon in sie hineinlesen. Dieser Gefahr erliegt LAGRANGE, sodass die rabbinische Konzeption zu stark in die Auslegung hineinspielt. Auch fördert seine Unterscheidung zwischen einer auf Erden sich abspielenden Entwicklung und einer völligen Neuschöpfung nach einer Katastrophe diese antieschatologische Tendenz, da er nur im zweiten etwas wirklich Neues zu sehen vermag.

Die beiden Artikel von BOEHMER und LAGRANGE sind methodisch interessant, da sie versuchen, von den einzelnen Texten her ein Bild zu gewinnen und sie sind lange Zeit die einzigen eingehenden Studien geblieben.[34] Allerdings sind ihre Systematisierungen stark vom Willen zur Einheit geprägt, sie betonen das gemeinsame und dominierende Element und versuchen, eine in sich geschlossene Anschauung herauszufinden. Dabei ist die Versuchung natürlich gross, die systematisierte Vorstellung, die sich in den rabbinischen Schriften findet, als Grundraster aufzugreifen und die andern Aussagen in dieses Schema einzutragen und von daher zu interpretieren. Diese Tendenz beginnt schon bei DALMAN und dominiert dann lange bis auf wenige Ausnahmen die Diskussion.

[34]KOENIG, Geschichte des Reiches Gottes (1908), ist eine Geschichte Israels von Abraham bis Christus, die sich fundamentalistisch auf das AT stützt (Abraham wanderte im Jahre 2099 v.Chr. nach Kanaan) und den Begriff des Reiches Gottes philosophisch definiert: "Das Reich Gottes im engeren oder eigentlichen Sinn ist das Gemeinwesen, durch dessen Bürgerrecht die von Gott wegirrende Menschheit wieder zum Gottesfrieden gelangen soll." (1) Es beginnt mit dem Abrahambund und findet in Jesus seine vollkommene, vergeistigte, sittlich-moralische Gestalt.
BESTMANN, Entwicklungsgeschichte des Reiches Gottes (1896-1900), ist eine Geschichte Israels und der ntl Zeit und ihrer Frömmigkeit. Als Quellen dienen die biblischen Bücher, die im Gegensatz zur "Kritik" als historisch zuverlässig betrachtet werden. Der Abschnitt "Jungisrael" (Bd.II, 1-93) behandelt die hell.-röm. Zeit mit der bekannten negativen Wertung des Frühjudentums und seiner Literatur.

2.3. Einflussreiche Darstellungen des Judentums oder seiner Eschatologie

2.3.1. P.Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter (1903, 1934)

Die Methode, in einem Grundschema die verschiedensten Aussagen einzureihen, prägt auch das Werk von P.VOLZ.[35] Er ist sich zwar bewusst, dass sich die Mannigfaltigkeit eschatologischer Glaubensvorstellungen nicht in ein eschatologisches Dogma pressen lässt, aber da die einzelnen Schriften schwer zu datieren sind und auch selbst jüngere und ältere Elemente enthalten, entscheidet sich VOLZ trotzdem für eine systematische Darstellung nach dem Inhalt der eschatologischen Akte und Zustände. Es entsteht eine eschatologische Summe, ein ausführliches Gemälde des jüngsten Gerichts. Dabei ist eine klare Scheidung zwischen altnationaler und allgemein menschlicher Eschatologie (nationalistisch-universal) nicht möglich.

Immerhin gibt VOLZ zuerst eine Uebersicht über die eschatologische Literatur im ntl Zeitalter (4-62), welche die Einleitungsfragen der Quellen seiner Darstellung detailliert behandelt. Im 2.Teil "Die Entwicklung in der eschatologischen Anschauung und Stimmung des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter" kommt er auf die Stätte des Heils zu sprechen. "Wir können somit eine dreifache βασιλεια-Hoffnung (Reichgotteshoffnung) im späteren Judentum verfolgen:

1. die nationale βασιλεια in irdischer Form, die auf der Erde aufgerichtet wird (volkstümliche Hoffnung);

2. die transzendente βασιλεια, die vom Himmel herab auf die Erde kommt (Hen B (=37-71), vgl. Jesus);

3. die spirituelle βασιλεια, verbunden mit der individuellen Hoffnung, wobei der einzelne in den Himmel zur himmlischen Gemeinde kommt." (120)

Der dritte Teil behandelt die eschatologische Akte und Zustände in möglichst logischer Reihenfolge. Die Offenbarung der Gottesherrschaft wird 165-73 besprochen. "Die Gottesherrschaft ist das Ziel alles Weltgeschehens, das Ende des göttlichen Plans, den er durch die ganze Weltgeschichte hindurch verfolgt. Die alttestamentliche und jüdische Frömmigkeit ist durch und durch theozentrisch, gerade auch in ihrem eschatologischen Glauben und

[35] Von Daniel bis Akiba, 1903. Die zweite Auflage erschien 1934 unter dem Titel "Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter". In den uns interessierenden Abschnitten ist der Unterschied gering, sodass ich mich an die 2.Aufl. halte.
Ebenfalls 1903 erschien die dritte, völlig umgearbeitete Aufl. des Werkes von BALDENSPERGER (vgl. Anm.9) unter dem Titel "Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums". BALDENSPERGER legt mehr Gewicht auf die Entwicklung der messianischen Vorstellungen, während VOLZ den Akzent auf eine systematische Darstellung legt und auch die rabbinische Literatur stärker einbezieht. In der Folge war VOLZ einflussreicher.

ihrer Jenseitserwartung, im völkischen wie im persönlichen Erleben." (165) Auch wo nationale Erlösungsmotive im Vordergrund stehen, vergisst man diese Theozentrik nicht.

Die Herrschaft Gottes besteht schon in der Gegenwart. Gott ist von jeher und zu aller Zeit König gewesen. Besonders ist er der König Israels. "Die Idee der Gottesherrschaft wurzelt im Alten Testament, wenn auch der bestimmte Ausdruck dafür noch kaum vorhanden ist." (166) Angebahnt ist sie in Ex 19,6 und Ps 2. Es folgt dann eine Zusammenfassung des Gebrauchs im Rabbinismus und eine Bemerkung zu den Synoptikern.

"Die Königsherrschaft Gottes ist schon im jetzigen Aeon zuweilen in sichtbare Erscheinung getreten" (167) (in Aegypten, am Sinai), aber im ganzen ist die Herrschaft Gottes über die Welt doch gegenwärtig verborgen. Deshalb betet der fromme Jude, Gott möge in Gnade und Erbarmen über Israel herrschen. "Mit dem Tag der Wendung, dem Tag des Herrn tritt der bisher verborgene Gott in die Oeffentlichkeit, die δοξα Gottes kommt zur Erscheinung." (167) Mit dem jüngsten Tag wird die Herrschaft Gottes sichtbar und einzig auf der Welt. Der alte Aeon war die Zeit der Weltreiche, der kommende Aeon aber ist das Reich Gottes. Das Regiment des Messias, wie der Primat Israels bzw. der Gerechten, ist nur eine Abart der national gefassten Gottesherrschaft. Die eschatologische Offenbarung dieser Gottesherrschaft geschieht übernatürlich, ohne menschliches Zutun.

Neben dieser Linie, die einen nationaljüdischen oder universalen Gottesstaat im Auge hat, wird die Herrschaft Gottes auch vom ethischen, religiösen oder kultischen Standort aus betrachtet. Die ganze Welt bekennt sich zum wahren Gott, die Völker bekehren sich zu Gott, der Tempel wird Weltheiligtum, die Tora wird Weltgesetz. Für die stark ethisch ausgerichteten Apokalypsen 4Esra und Bar ist Gott mehr allmächtiger Richter und Vergelter als gewaltiger Weltregent.

Grundlage für die Darstellung ist auch bei VOLZ die Ausformung der Vorstellung von der Herrschaft Gottes in der rabbinischen Literatur. Nur gebraucht er dann den Begriff im weiteren Sinne, um in seiner systematischen Darstellung die Vollendungszeit allgemein als Herrschaft Gottes zu bezeichnen. Er begründet dies mit der Theozentrik des Judentums. Der Nachteil dieser Verwendung des Begriffes und der von VOLZ gewählten Methode besteht in ihrer Nivellierungstendenz. Die Vielfalt und Eigenständigkeit der einzelnen Schriften werden verwischt und es entsteht ein Kunstprodukt, welches in dieser Form nirgends existierte.[36]

[36]Aehnlich in Aufbau und Zielsetzung, wenn auch viel kürzer, ist die Artikelreihe von PATRONOS, Messianische und eschatologische Erwartungen der zwischentestamentlichen Periode (neugr.). Zuerst stellt er die Quellen vor, dann folgt eine systematische Darstellung der Quellen der eschatologischen Hoffnung. "Reich Gottes" braucht er als Sammelbegriff für den Zustand nach Gericht und Auferstehung (705-09).

2.3.2. W.Bousset, Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter (1906, 1926)

Eine weitere Beschreibung der jüdischen Reich-Gottes-Vorstellungen in einem systematischen Werk findet sich bei BOUSSET.[37] Bei der Behandlung des Gerichtsgedankens bespricht er die nationale Hoffnung, wo er mit der Herrschaft Gottes und des Volkes beginnt. "Die ganze Summe dessen, was Israel von der Zukunft erwartet, fasst sich in dem Begriff der Malkuth Jahwe (מלכות יהוה) zusammen. Malkuth Jahwe (βασιλεια του θεου) wird am besten mit Herrschaft Gottes wiedergegeben (Dalman)." (213f.)

"Diese Herrschaft ist nun zwar in einem gewissen Sinne immer, also auch in der Gegenwart, vorhanden."[38] "Auf der andern Seite kann man nun doch von der Malkuth Jahwe als einer in der Gegenwart noch nicht vorhandenen, erst in der Zufkunft sich verwirklichenden und erscheinenden sprechen."[39] "Auch in unseren späteren Quellen wird von dieser Königsherrschaft Gottes des öfteren gesprochen, wenn auch nicht so oft, wie man erwarten sollte."[40] "Wenn in der uns zugänglichen, sicher unserer Zeit angehörigen Literatur der Ausdruck Reich Gottes lange nicht so häufig erscheint und der ganzen Zukunftserwartung nicht in dem Masse das eigentümliche Gepräge gibt, wie in den Reden Jesu, so ist die Sache doch überall vorhanden. Sie zeigt sich nur in einem etwas anderen Gewande. Gottes Herrschaft ist zugleich des Volkes Herrschaft."[41] Diese Verschiebung vom Reich Gottes auf das Reich der Heiligen lässt sich fast durch die ganze jüdische Apokalyptik verfolgen. "Gottes Herrschaft bleibt das Ganze freilich immer, insofern

[37] BOUSSET, Die Religion des Judentums (1906). Meiner Zusammenfassung zugrunde gelegt ist die 3.Aufl. BOUSSET / GRESSMANN, Die Religion des Judentums, die aber in den hier verwendeten Teilen praktisch mit den früheren Auflagen identisch ist. Nur bei der Verwendung des rabbinischen Materials hat BOUSSET seine Vorsicht verstärkt: Es soll nur herbeigezogen werden zur Ergänzung, wenn keine Widersprüche zu den früheren Quellen entstehen und wenn die Aussagen einer rabbinischen Autorität des behandelten Zeitalters zugeschrieben werden (vgl. 3.Aufl. 41 mit 2.Aufl. 48). Der Artikel "Das Reich Gottes in der Predigt Jesu" ist in die obige Gesamtdarstellung eingearbeitet. Vgl. noch 2.1.5.

[38] ebda 214. Als Beispiele führt BOUSSET an: Ps 145,11.13 22,29 103,19 Dan 3,33 4,31 Henäth 84,2 103,1 Hensl 24,3 Weish 10,10. Jahwe ist König Ex 15,18, wo TgOnk Königsherrschaft hat. Dieser Gebrauch findet sich auch in den Beispielen der rabbinischen Schultheologie. PsSal 17,3.46 2,32 5,18f. Jub 12,19.

[39] ebd. 214. Obd 21. Jahwe wird König sein Jes 52,7 (LXX) Mich 4,7 (vgl. 2,13) Sach 14,9 Ps 93,1 96,10 97,1 99,1 vgl. 95,3 98,6 Jes 24,23.

[40] ebd. 215. Sib 3,767(784) AssMos 10,1 11. Bitte des Schemone Esre, Mechilta 57a, Kaddischgebet, vgl. auch ApcBar gr 21,23.25 Weish 3,8 evtl. 5,16 Henäth 41,1.

[41] ebd. 215. Das ist ganz klar Dan 2,44, vgl. 4,14-29. Dan 7,14 wird in 7,27 auf das Volk der Heiligen des Höchsten gedeutet.

Gott allein den Zustand der neuen Welt herbeiführt." (217) Bei der gewaltigen Umkehrung der Machtverhältnisse kann kein Mensch Gott helfen. Das gilt natürlich erst recht bei den transzendentaler gestalteten Zukunftsbildern (Weltuntergang). Das war schon die Ueberzeugung der späteren Propheten und erst recht die der jüdischen Apokalyptiker bis auf wenige Ausnahmen in der Makkabäerzeit.[42]

Wo sich neue Zukunftshoffnungen mehr transzendenter Art regen, ist auch ein anderer Sprachgebrauch zu finden. "Konnten wir die nationalen Hoffnungen des Judentums in den einen Begriff 'Malkuth' zusammenfassen, so handelt es sich bei den neu auftauchenden Gedanken um den Begriff der zukünftigen 'Weltzeit' (העולם הבא αιων μελλων) im Gegensatz zu dieser Welt (Weltzeit, העולם הזה αιων ουτος)."[43]

BOUSSET steht weniger stark unter dem Einfluss der rabbinischen Literatur, aber die Kategorien "national - transzendent" sind auch nicht sehr glücklich. Das hat schon VOLZ erkannt. Ausserdem liegt eine deutlich fassbare Zwei-Aeonen-Lehre erst in 4Esr vor, während die Zukunftshoffnung vorher keineswegs immer als Herrschaft des Volkes gesehen wurde. Die crux solcher Gesamtdarstellungen liegt darin, dass sie die Ergebnisse -weniger die Analysen- in möglichst gängige Schlagworte fassen müssen. Die Benützer der Handbücher halten sich dann gerne an diese Formeln, sodass bald einmal ein sehr stark verzerrtes Bild entsteht.

2.4. Die Eigenständigkeit der frühjüdischen Literatur (A.Schweitzer) (1906, 1913)

Die meisten bisher besprochenen Autoren zeigten Sympathie für die rabbinische Vorstellung, wohl weil sie eine theologische Synthese war, die ihrem Bedürfnis nach kohärenter Darstellung des Stoffes entgegen kam. Sie hatten deshalb die Tendenz, eschatologische Züge, welche in der frühjüdischen Literatur mit der Königsherrschaft verbunden sind, zu unterschätzen. SCHWEITZER nun, der, an WEISS anknüpfend, die konsequent-eschatologische Deutung der Reichsverkündigung Jesu herausstrich, war gegen diese Gefahr gefeit. Er arbeitete die ganze Leben-Jesu-Forschung durch unter dem Ge-

[42] vgl. Ps 110,6 108,2(?) äthHen 90,19 91,12 TestLev 18 Jub 23 Zeloten.

[43] ebd. 243. Dieser Sicht, die malkut auf die nationalen Hoffnungen zu beschränken, folgt auch BERTHOLET in: STADE, Biblische Theologie II 457-61. Für unser Thema unergiebig ist L.COUARD, Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen (1907).

sichtspunkt, ob der Begriff des Reiches Gottes eschatologisch verstanden wurde oder nicht.[44] Für unser Thema finden sich jedoch ein paar grundsätzliche Bemerkungen, welche in der damaligen Zeit nicht gerade verbreitet waren. So betont er, dass zur Erhellung der eschatologischen Hoffnung der Zeit Jesu in erster Linie auf die frühjüdischen Schriften zurückzugreifen sei.

SCHWEITZER beginnt seine Darstellung mit H.S.REIMARUS, dessen grandiose Leistung darin bestand, dass er als erster "die Vorstellungswelt Jesu historisch, d.h. als eschatologische Weltanschauung erfasst" hat (65). "An der elementaren Erkenntnis des Reimarus gemessen, ist die ganze Theologie bis Johannes Weiss Rückschritt, denn sie arbeitete mit der Ignorierung oder Verdunkelung des Satzes, dass Jesus, als historische Persönlichkeit, nicht als Anfänger eines neuen, sondern als die Enderscheinung des eschatologisch-apokalyptischen Spätjudentums zu betrachten sei." (65) Damit gerät auch die spätjüdische Literatur ins Blickfeld des Interesses. Schon Reimarus hatte erkannt, "dass zwei messianische Erwartungskreise, ein altprophetischer und ein danielisch-apokalyptischer, im Spätjudentum ineinandergriffen" (66). Wie wichtig die Eschatologie für das Verständnis Jesu war, wurde aber erst über 100 Jahre später evident, nachdem durch die Studien von HILGENFELD und DILLMANN die jüdische Apokalyptik in ihren Grundzügen bekannt wurde. Jetzt mussten die jüdischen Pseudepigraphen als Dokumente der Gedankenwelt des späteren Judentums verstanden werden und sie drängten sich zur Erklärung der Vorstellungswelt Jesu immer mehr auf. Es dauerte aber lange, bis die Wucht dieses Materials empfunden wurde. Einer der ersten Versuche, die Verkündigung Jesu mit dem jüdisch-apokalyptischen Material zusammenzuhalten, unternahm BALDENSPERGER[45], allerdings mit einem grossen Manko: Den Begriff des Reiches Gottes entlehnte er zum voraus der modernen Theologie. Er setzt als selbstverständlich voraus, dass die Reichsidee bei Jesus doppelten Charakter hatte, ein eschatologisches und ein spiritualistisches Element enthielt. Erst WEISS vertrat dann die konsequent eschatologische Deutung des Reiches.

Im Kapitel "Aramäisches, Rabbinisches, Buddhistisches" (279-335) äussert SCHWEITZER sich zur rabbinischen Literatur und zur Art der eschatologischen Hoffnung zur Zeit Jesu. Dabei erkennt er, dass diese im Judentum keine einheitliche Gestalt hatte. Auch Jesu Verkündigung wies eigene Züge auf.

"Von der Gedankenwelt der Rabbinen zur Zeit Jesu wissen wir durch direkte Nachrichten nicht viel" (294), mehr als einige Namen sind schwer auszumachen. "Die Literatur, die uns zu Gebote steht, ist in ihren frühesten

[44] A.SCHWEITZER, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (1913). In der ersten Auflage mit dem Titel "Von Reimarus zu Wrede" (1906) ist das Kapitel 17 "Aramäisches, Rabbinisches, Buddhistisches" bedeutend kürzer. Die Darstellung der Entwicklung der eschatologischen Gedankenwelt fehlt.

[45] Selbstbewusstsein Jesu, vgl. oben Anm.9 und 35.

Schichten kaum vor Beginn des dritten Jahrhunderts n.Chr. entstanden."(294) Dabei ist mehr als fraglich, ob sie brauchbare Erinnerungen an die Zeit Jesu enthält,da nach der Zerstörung Jerusalems die Situation sich grundlegend geändert hatte. Hingegen können Apc Barsyr und 4Esr, die Paulusbriefe und vielleicht noch das alte Gebet Schemone Esre Aufschluss geben über das Gewicht, das messianische Hoffnungen im Schriftgelehrtentum der Zeitenwende und im Volksglauben hatten. Nach SCHWEITZER gehörte damals sehr wahrscheinlich die Zukunftserwartung zum Dogma, welches im Volksbewusstsein nicht sehr lebendig war. Das zeigt "der Psalter Salomonis, der nicht mit einem baldigen Erscheinen des messianischen Königs rechnet. Das Interesse an der Eschatologie war eher ein akademisches, dessen Hauptaufgabe es war, ein "Synthese zwischen der prophetischen und der danielischen Eschatologie zu finden" (303).

Denn Daniel entwirft ein Zukunftsbild, das die tradionellen Vorstellungen radikal ignoriert. Er zieht die Konsequenz daraus, dass es kein nationales Reich mit davidischem Königtum mehr gibt, sodass die Voraussetzungen für eine Kontinuität zwischen dem Jetzt und dem Dann dahinfallen. So ist das Neue absolut transzendent, die irdische Welt macht einer andern Platz, anstelle des davidischen Königs tritt ein Engelwesen. Diese neue Vorstellung wurde in den jüngeren Schichten des Hen aufgenommen. In den Bilderreden (37-71) "ist die von Daniel nicht vorgesehene Synthese zwischen dem Engelwesen, das aussieht wie ein Menschensohn, und dem 'Gesalbten' vollzogen, und zwar so, dass die apokalyptische Vorstellung zugrunde gelegt und die prophetische, so gut es geht, in diese eingezeichnet wird" (112). Aber diese Synthese setzt sich nicht allgemein durch. PsSal und Schemone Esre formulieren ihre Zukunftshoffnung ganz traditionell, ja sie greifen sogar hinter die nachexilischen auf vorexilische altprophetische Anschauungen zurück. ApcBarsyr und 4Esra dagegen vollziehen die Synthese der danielisch-henochischen Eschatologie mit der altprophetischen, wobei die erste dominiert. Uneinheitlich sind die Vorstellungen in den sibyllinischen Orakeln; man findet beides nebeneinander. Ueberhaupt wird das Problem der messianischen Erwartungen des jüdischen Schriftgelehrtentums umso verworrener, je näher man die wenigen bekannten Dokumente in Augenschein nimmt. "Darum haben sämtliche Versuche, eine systematische Darstellung der Zukunftshoffnungen des Spätjudentums zu geben, eigentlich keinen Sinn. Sie arbeiten die Vorstellungen der verschiedenen und oft nach Zeit und Geist weit auseinanderliegenden Schriften zu einem Ganzen zusammen, wo doch die Frage gerade die ist, ob es eine solche Gesamtanschauung damals gegeben hat," (307) oder ob nicht vielmehr divergierende Ansichten da waren.[46]

Da Jesus das messianische Reich und den definitiven Herrlichkeitszustand zu einer Grösse zusammengelegt hat, redet er auch nie von der Herrschaft des Gesalbten oder des Sohnes Davids, sondern nur vom Reich Gottes und dem Reich der Himmel. "Beide Begriffe sind in dieser Bestimmtheit und Ausschliesslichkeit weder in der vorhergehenden noch in der nachfolgenden jüdischen Eschatologie nachweisbar." (317)

Bemerkenswert sind SCHWEITZERs methodisch-hermeneutischen Ansichten,

[46]Etwas ausführlicher dargelegt hat SCHWEITZER seine Ansicht der Entwicklung der jüdischen Eschatologie im allgemeinverständlichen Werk 'Reich Gottes und Christentum' (1967, geschrieben 1950/51).

während seine Interpretationen oft konstruiert wirken. Er hat klar erkannt, dass die zwischentestamentliche Literatur eigenständig zu untersuchen ist und für die Frage nach der Vorgeschichte des Reich-Gottes-Begriffs Vorrang vor der zeitlich späteren rabbinischen Literatur hat. Leider ist seine Ansicht ziemlich untergegangen. Während in der Diskussion über das Reich Gottes bei den Synoptikern die eschatologische Komponente immer mehr berücksichtigt wurde, waren bei der Darstellung der frühjüdischen Eschatologie die Arbeiten am einflussreichsten, welche von der rabbinischen Synthese geprägt waren oder stark systematisierten. Ein Grund dafür ist wohl die Entwicklung der Forschung: Das Interesse an den Pseudepigraphen und auch am Reich Gottes nahm nach der Jahrhundertwende rasch ab; in den Vordergrund trat die Beschäftigung mit den rabbinischen Quellen.[47] Praktisch alle bis heute relevanten Werke und Gesamtdarstellungen des Frühjudentums sind ja in der ersten Auflage vor 1910 erschienen, und 1922 kam der erste Band des Kommentars von BILLERBECK heraus, der das Gewicht endgültig auf die rabbinische Forschung verlagerte.

2.5. Der Vorrang der Erforschung der rabbinischen Literatur

Das erneute Interesse an der rabbinischen Literatur führte zuerst zu einer Sammlung von rabbinischen Parallelen zum NT und um 1930 zu mehreren Gesamtdarstellungen, welche den Anspruch erhoben, das normative Judentum des ntl Zeitalters darzustellen. Teilweise wurde die frühjüdische Literatur einbezogen, aber nicht als selbständige Grösse betrachtet. Das Hauptgewicht lag auf der rabbinischen Literatur, welche nach systematischen Gesichtspunkten bearbeitet wurde. Wieweit diese Methode den rabbinischen Texten gerecht wird, steht hier nicht zur Diskussion. Es ist jedoch zu befürchten, dass die gleichen Vorbehalte wie gegenüber einer systematischen Darstellung der Eschatologie auch hier angebracht werden müssten.

2.5.1. P.Billerbecks Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch (1922)

In seinem Kommentar behandelt BILLERBECK zu Mt 4,17 auch die Parallelen zum Begriff "Himmelreich"[48]. Die Ausdrücke βασιλεια των ουρανων

[47] Symptomatisch für diese Entwicklung ist KITTEL, Probleme des Spätjudentums (1926). Er setzt sich vehement für den Vorrang der rabbinischen Literatur vor der apokalyptischen für die Erforschung der Gedankenwelt des Spätjudentums ein (vgl. z.B. 14).

[48] BILLERBECK I 172-184. Er verweist auf die Arbeit DALMANs. Vgl. 2.2.1.

und βασιλεια του θεου besagen sachlich dasselbe. Er beschreibt dann den Begriff מלכות שמים in der rabbinischen Literatur.

Der Idee nach ist Gott als der Schöpfer der Welt zugleich ihr König. In Wirklichkeit hat die Menschheit die Königsherrschaft von sich geworfen; erst mit Abraham fand sie wieder Anerkennung unter den Menschen. Fest gegründet aber wurde sie, als Israel am Schilfmeer Gott als König bekannte und am Sinai seine Gebote annahm. Weil die Israeliten sündigten, wurde die Herrschaft den Völkern der Welt gegeben. Seither stehen sich Gottesherrschaft und Herrschaft der Weltvölker unversöhnlich gegenüber. "Auf Grund vorstehender Gedankenreihe wird man den rabbin.Begriff der מלכות שמים zu definieren haben als die Herrschergewalt, die Gott durch die Offenbarung seines Namens und seines Willens über seine Bekenner ausübt."[49] Aber auf diesen Aeon folgt noch ein anderer: "in der zukünftigen Welt wird die Gottesherrschaft auch äusserlich sichtbar in die Erscheinung treten"[50]. Dann wird die Knechtschaft Israels aufhören und Jahwe wird als einziger Herrscher auch von den Heidenvölkern anerkannt werden. Die Gottesherrschaft tritt in Herrlichkeit hervor. Hier findet sich im Begriff ein eschatologisches Moment.

Sicher richtig ist, dass auch im Rabbinismus eine zukünftige Komponente des Begriffs da ist. Aber dieser und jener Aeon, eschatologisches Moment und messianische Zeit müssten besser auseinander gehalten werden.[51] Nicht mehr nachvollziehbar ist heute, wenn BILLERBECK Stellen aus der frühjüdischen Literatur als Belege für rabbinische Vorstellungen heranzieht. Die Wirkungsgeschichte des Kommentars ist nicht zu unterschätzen, da er die schwierige rabbinische Literatur in handlicher Weise zugänglich gemacht hat. Allerdings vergisst man gerne, dass es sich um eine Sammlung von Parallelen zum NT handelt, sodass die Auswahl und Anordnung des Stoffes nach sachfremden Gesichtspunkten geschieht, sodass Akzentverschiebungen entstehen können. Im Gegensatz dazu beanspruchen die folgenden Werke, den Glauben des Judentums darzustellen.

[49] BILLERBECK I 172. Die Darstellung wird belegt durch Hen 9,4f. 84,2f. Alenugebet, Henslav 34,1, rabbin.Literatur, Achtzehnbittengebet, Abinu Malkenu. Vgl. 3.3.1. Anm.61.

[50] BILLERBECK I 178. Belege: 11.Bitte des Achtzehnbittengebets, Anfang des Kaddischgebets, Neujahrs-Musaphagebet, MekhEx 17,14 15,18, MidrPs 99 Absch. 1 Tanch B YYP Absch.18, PsSal 5,18f. 17,3 Sib 3,46ff. 3,767 AssMos 10,1 Weish 10,10 TgJes 40,9 52,7 TgMi 4,7 TgOb 21 TgSach 14,9 TraktSoph 14 Absch.12 19 Absch.7, Midrasche.

[51] Eine differenzierte Untersuchung über die genauen Zukunftsvorstellungen der einzelnen Schriften bildet allerdings der 29.Exkurs "Die Welt, die Tage des Messias und die zukünftige Welt" (IV/2 799-976).

2.5.2. G.F.Moore, Judaism in the First Centuries of the Christian Era (1927-30)

In die Gruppe von Autoren, die sich in erster Linie mit dem rabbinischen Judentum befassen, gehört auch G.MOORE. In seiner systematischen Darstellung des jüdischen Glaubens in den ersten drei Jahrhunderten n.Chr. kommt MOORE gelegentlich auf die Königsherrschaft Gottes zu sprechen, am ausführlichsten bei der Beschreibung der messianischen Erwartungen.[52]

"Of fundamental importance in this whole sphere is the conviction that the end of God's ways in the history of the world, past, present and to come, is the universal recognition of his own sovereignty, the time when the Lord shall be king (ruling) over all the earth; when the Lord shall be One and his name one (Zech, 14,9). This is the Malkut Shamaim, the sovereign reign of Heaven, the universality of the true religion." (II 346) Neben dem politischen Ideal eines verheissenen goldenen Zeitalters ist diese Konzeption, die mit dem Begriff malkut schamaim ausgedrückt wird, von mehr religiösem Charakter. De iure ist Gott König seit der Schöpfung, de facto ist er nur König für die, die seine Souveränität annehmen. Israel als ganzes tat dies am Sinai und der einzelne Jude erneuert diese Anerkennung, wenn er das Schema rezitiert. Die Königsherrschaft Gottes wird universal sein, wenn alle Völker dem Gesetz Jahwes gehorchen werden. Dann ist das Ziel der Geschichte erreicht und auch die Segnungen Gottes werden universal sein (vgl. Sib 3, 767ff.). Diese Sicht, die ihre Wurzeln in der prophetischen Verkündigung hat, wurde zu einem jüdischen Glaubensartikel, sodass die Bitte um das baldige Kommen dieser Zeit eines der konstantesten Elemente der jüdischen Liturgie ist. MOORE verweist auf den Spruch R.Johanans: "A prayer (berakah) in which there is no (mention of) 'kingship' (malkut) is no prayer." (II, 373) So drückt die Konzeption der malkut schamaim die Universalität der wahren Religion aus, natürlich verstanden als Universalität des Judentums. Es besteht aber keine Unvereinbarkeit zwischen dieser futurischen Herrschaft Gottes und der Erwartung eines Königs in Israel im goldenen Zeitalter und oft werden die beiden Vorstellungen auch kombiniert (z.B. Sib 3, 45-50), obwohl ursprünglich die Messiasherrschaft einen nationalistischen und die Gottesherrschaft einen universalistischen Ausgangspunkt hatten. Politische Konsequenzen aus dem Verständnis der Gottesherrschaft zogen die Anhänger des Judas Galiläus, indem sie jede andere Herrschaft ablehnten. Für MOORE drückt der Begriff malkut schamaim am besten das Ideal des jüdischen Glaubens aus, die Souveränität Gottes und seine Absicht mit der Menschheit, die er durch die Propheten offenbart hat, nämlich ihr Heil.[53]

[52] Vgl. zum Folgenden MOORE, Judaism II 371-75. Er verweist auf DALMAN, Worte Jesu I 75ff. und BILLERBECK I 172ff.

[53] "The religious interest in the sovereignty of God, as in monotheism itself, ... is above all in the certain fulfilment of that great purpose which he has revealed by his prophets, the good world that is to be. The sovereignty of God in Judaism is, therefore, inseparable from the teleology of religion. The most expressive name for this ideal is malkut Shamaim." (I 401).

Deshalb ist auch der Titel 'König' für Gott häufig im Judentum. Er drückt sozusagen die Essenz des Monotheismus aus.

MOORE will eine Darstellung des Glaubens des Judentums geben und stützt sich deshalb auf die offiziell anerkannten Quellen, sodass für ihn die frühjüdische Literatur nicht von Bedeutung ist, da sie nicht anerkannt wurde (I 125-28). Es erstaunt deshalb, dass er im obigen Abschnitt gerade die Sibyllinen heranzieht. Bei dem Gewicht, das er dem Begriff der Himmelsherrschaft zumisst, dürfte er sich mehr von religionsphilosophischen Anliegen leiten lassen, als von dessen tatsächlicher Bedeutung im Rahmen der rabbinischen Literatur.

2.5.3. Das Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament (1933)

Ganz auf die Linie der Betonung der rabbinischen Tradition steht der Artikel βασιλευς im ThW I. Nach einem kurzen Abschnitt über βασιλευς im Griechentum (KLEINKNECHT 562-63) referiert VON RAD über מלך und מלכות im AT (563-69), wo für uns das zu Jahwe als König Gesagte interessant ist.

Häufiger bezeugt als die Hoffnung auf einen Messias ist "der Glaube an ein anderes überirdisches Königtum, das Gegenwart und Zukunft bestimmt, das Königtum Jahwes" (566). Die Texte lassen sich in drei Gruppen gliedern. Es gibt Aussagen, "die betonen das gleichsam Zeitlose des Königseins Jahwes, das Vergangenheit und Zukunft gleicherweise umfasst ... andere aber legen den Akzent mehr auf das Moment der Erwartung" (567). Die sog. Thronbesteigungspsalmen bilden eine dritte Gruppe. Sie "verkünden kein eschatologisches Ereignis, sondern eine im Kult erlebte Gegenwärtigkeit" (567).

Das Nomen מלכות kommt bis Dan praktisch nur in profaner Bedeutung vor. Die bei Dan ausgesprochene, stark national gefärbte Hoffnung auf die Herrschaft der Heiligen klingt in der folgenden apokalyptischen Literatur häufig an Hen 84,2 90,30 92,4 103,1 AssMos 10,1ff.u.ö.)

Es folgen die Ausführungen von KUHN über מלכות שמים in der rabbinischen Literatur (570-73). Der spätjüdische Begriff מלכות שמים verdankt seine Entstehung der Tendenz dieser Zeit, verbale, direkt Aussagen über Gott durch Abstraktbildungen zu ersetzen. KUHN verzichtet auf eine Entfaltung des Begriffs im einzelnen, da das gesamte rabbinische Material in der Literatur schon mehrfach zusammengestellt ist. Er will stattdessen "die wesentlichen Gesichtspunkte für das Verständnis des Begriffsumfangs" (571) herausstellen. Zuerst ist festzustellen, dass sich מלכות שמים in der rabbinischen Literatur verhältnismässig selten findet und auch theologisch längst nicht so bedeutungsvoll ist wie in der Verkündigung Jesu. Die zwei hauptsächlichsten Redewendungen bezeugen jedoch den einheitlichen Gebrauch

des Begriffes. 'Das Joch der Königsherrschaft auf sich nehmen', bedeutet, Gott als König über sich anerkennen, wie man es beim Beten des Schema tut. Somit ist es ein Bekenntnis zum Monotheismus. Die zweite Wendung ist die Bitte um das Offenbarwerden des Königtums Gottes. Hier geht es um die eschatologische Komponente.

In diesem Gedankengang steht der Mensch als einzelner vor Gott, nicht als Angehöriger eines Volkes. Das Volk Israel spielt keine Rolle. An einigen Stellen, wo das doch der Fall zu sein scheint, wo das Königtum Gottes über Israel erwähnt wird, ist das ein Tribut an die Tradition und nicht "die eigentliche Lebendigkeit und Bedeutsamkeit des Begriffs" (573). Ausgangspunkt der eigentlich lebendigen individuellen Auffassung sind (natürlich) die Propheten. " מלכות שמים ist so einer der wenigen, wenn nicht der einzige ganz strenge und reine Begriff im Spätjudentum: das εσχατον des "Offenbarwerdens der מלכות שמים " als das, was die Entscheidung jedes einzelnen fordert, "das Joch der מלכות שמים " entweder "auf sich zu nehmen" oder "abzulehnen"." (573)

Unvereinbar mit dieser Linie ist die Erwartung eines endzeitlichen Messiaskönigs, "die Gott in erster Linie als den König Israels kannte und darum als Ziel des Heilsplanes Gottes die endzeitliche Aufrichtung des Königreiches des Volkes Israel mit dem Messias als König ansah" (573). Die beiden Begriffe sind ganz heterogen. Wenn sie auch nicht selten nebeneinander vorkommen, so sind sie doch nirgends in eine innere Beziehung zueinander gesetzt. "Nirgends erscheint etwa der Gedanke, dass das Königreich des Messias die מלכות שמים sei, oder dass der Messias durch sein Wirken die מלכות שמים heirbeiführe o.ä. Eine solche Verbindung mit dem Messiasgedanken ist eben von dem strengen Begriff der מלכות שמים aus völlig unmöglich." (573)

Es scheint mir, dass diese "wesentlichen Gesichtspunkte für das Verständnis des Begriffsumfanges" eher bestimmten theologischen Optionen entsprechen als dem tatsächlichen Befund. Offenbar war das Bedürfnis, eine direkte Linie Propheten -hochstehende Seite des Judentums (rein eschatologisch, universal, individuell)- NT zu konstruieren, der Vater des "strengen Begriffs". Verdächtig schnell werden ja die "nationalen" Stellen, die nicht ins Konzept passen, als Tribut an die Tradition erklärt und nicht ernst genommen. Sind Messias und Gottesherrschaft wirklich so unvereinbar? Oder kann man nur zu diesem Schluss kommen, wenn man die ganze pseudepigraphische Literatur ausser acht lässt? Ganze drei Stellen sind in Anmerkungen angegeben (Sib 3,47f. PsSal 5,18f. 17,3).[54] Besonders angesichts solcher Konstruktionen zeigt sich, wie wichtig eine die einzelne Stelle in ihrem

[54] Das Kapitel D über das hellenistische Judentum beschränkt sich auf LXX, Philo und Josephus, sodass die zwtl Literatur im ganzen Artikel keine Untersuchung erfährt!

Zusammenhang untersuchende Darstellung ist, wie ja auch SCHMIDT in einer hermeneutischen Vorbemerkung zum Artikel im ThW sagt (579 A.65).

2.5.4. J.Bonsirven, Le Judaisme Palestinien au Temps de Jésus Christ (1934-35)

BONSIRVEN will den normativen jüdischen Glauben zur Zeit Jesu systematisch nach dem Aufbauprinzip einer christlichen Dogmatik darstellen. Hauptquellen sind die rabbinische Literatur, in erster Linie die aus der tannaitischen Zeit, die offiziellen Gebete und die Apokryphen (in katholischem Sinne), sofern sie mit den Grundartikeln des Judentums übereinstimmen. Das Programm zeigt, dass der Autor das Frühjudentum nach seinem Bild der katholischen Kirche zu verstehen versuchte: Es ist eine einheitliche Grösse mit fest umrissenen Glaubenssätzen. Höchstens in einigen Apokryphen findet man sektiererische Ansichten, welche jedoch vernachlässigt werden können. Sie geben ja nicht die offizielle Lehre wieder.

Im Zusammenhang mit der Eschatologie kommt BONSIRVEN auf das messianische Reich zu sprechen, dessen Ziel die Theokratie ist. "La fin suprême de la restauration messianique est l'établissement du règne de Dieu au sein d'Israel et, éventuellement, s'étendant au monde entier."[55] "Quantité de textes qui ne mentionnent pas expressément le règne de Dieu, signifient cependant très clairement que l'établissement du royaume messianique doit amener tous les hommes à se soumettre au souverain domaine de Dieu et leur valoir l'inestimable bénéfice de vivre avec Dieu et de Dieu." (I,447) Seiner systematischen Darstellung entsprechend, versteht BONSIRVEN die Herrschaft Gottes als Ziel des messianischen Reiches. Sie steht für ihn hinter allen Heilsvorstellungen.

Bei den Haltungen des Menschen Gott gegenüber kommt der Verfasser noch einmal auf die Gottesherrschaft zu sprechen. Er expliziert die rabbinische Auffassung vom Aufsichnehmen der Gottesherrschaft: "'recevoir le règne du ciel' signifie donc in recto se soumettre à Dieu par amour et en tout désintéressement" (II,35). Der Begriff ist eine Transposition und Verlängerung des biblischen Begriffes des Bundes, welcher allerdings mehr die Idee der Annahme aus Liebe betont. Hier ist der Begriff nicht eschatologisch verstanden.

Damit sind meines Wissens die grundlegenden und einflussreichen Arbeiten zur jüdischen Vorgeschichte der βασιλεια του θεου vorgestellt. Monographien gibt es lange Zeit keine mehr und die meist neutestamentlichen

[55] Als Belegstellen führt er an: PsSal, Schemone Esre vers. pal. 11,16 Kaddischgebet, Jub 1,28 (23,31) TestDan 5,13 TestBenj 10,7 AssMos 10,1 Sib 3,48ff. 55f. 767ff. (interpolation chrétienne ?). 808 5,346-52. 414f. 426ff. (Anfang 2.Jh.n.), die rabbinische Literatur und das Alenugebet (3.Jh.n.).

Arbeiten greifen für die Vorgeschichte fasst immer auf DALMAN und BILLERBECK zurück.

2.6. Die Frage der religionsgeschichtlichen Herkunft

Neben dem Versuch, durch Heranziehen der jüdischen Texte die Verkündigung Jesu besser verstehen zu können, wurde auch der Frage der Herkunft der Vorstellung vom Reich Gottes im Judentum selber Beachtung geschenkt. Da dies nicht mein Thema ist, seien nur die wichtigsten Texte kurz erwähnt.

2.6.1. A. von Gall, ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ (1926)

A. von GALL will Herkunft und Entwicklung der jüdisch-christlichen Eschatologie untersuchen. "Je mehr ich dem allem nachging, um so mehr sah ich, ... dass die Heimat der jüdischen Eschatologie die Religion Zarathustras war, und dass ihre Uebernahme aus dem Parsismus erst möglich war, als das jüdische Volk auch politisch unter persischen Einfluss geriet." (IX) In seinem Buch fasst von GALL den Begriff "Reich Gottes" in weiterem Sinne: "So bleibt es im Grunde gleich, ob wir von messianischer Hoffnung, bzw. Idee, von Heilshoffnung oder eschatologischer Heilshoffnung oder von der Hoffnung auf Gottes Reich reden." (4) Von GALL versucht nachzuweisen, dass es nur in der zarathustrischen Religion eine Reich-Gottes-Hoffnung gab, die er ausführlich beschreibt.[56] Da die persische Religion erst seit Cyrus die jüdische beeinflussen konnte, gibt es keine jüdische Heilsverkündigung vor dem Exil. Seit es sie gibt, hat sie immer wieder persische Einflüsse aufgenommen, da eine gewisse Kongenialität zwischen den beiden Religionen bestand. Die Reichgotteshoffnung war in nachexilischer Zeit sehr lebendig, zur Zeit der Seleukiden wurde sie zu einem lodernden Brand. "Das Reich Gottes (malkuth elohim) wurde die Parole des Judentums" (262), um nach dem Untergang des Makkabäerreiches zum verkalkten Theologoumenon zu werden, da es das Judentum nicht verstand, "den in der hellenistischen Periode bereits vergeistigten Begriff des Reiches Gottes von seiner nationalen Gebundenheit zu lösen" (263). Der Grund für das Zurücktreten des Begriffes in der Literatur des hellenistisch-römischen Zeitalters liegt darin, "dass man noch nicht gelernt hatte, den ganzen Komplex der verschiedenen eschatologischen und nationalen Hoffnungen unter einer Gesamtidee zu vereinigen, obwohl diese tatsächlich schon vorhanden war in der Hoffnung auf die βασιλεια του θεου" (468). Da es dem Verfasser darum geht, mit gewagten Hypothesen, willkürlichen Textdatierungen, phantasievollen Exegesen, gestützt auf Konjekturen und vermuteten Vorstufen, einen Panparsismus zu konstruieren, ist das Buch für unsere Fragestellung wertlos. Es gibt keinen Aufschluss über den Sinn der Texte über das Reich Gottes.

2.6.2. G.Gloege, Reich Gottes und Kirche (1929)

G.GLOEGE sieht seine Aufgabe darin, das jesuanische und das ntl Verständnis von "Reich Gottes" zu erarbeiten. In einem ersten Abschnitt (5-48)

[56] Er leitet den Begriff des Reiches Gottes aus den persischen Amesa spenta namens Xsathra varya ab. Diese Ableitung hatte CLEMEN, Religionsgeschichtliche Erklärung 213 abgelehnt.

versucht er, die Wurzeln der Predigt Jesu von der Gottesherrschaft freizulegen. Der Begriff ist im Judentum selber entstanden.

"Der Gottkönigsgedanke, dessen Wurzeln bereits in der mosaischen Religionsschöpfung vorliegen, gelangt als Ausdruck des absoluten Offenbarungshandelns Gottes erst seit Deuterojesaja zur vollen Auswirkung. Er ist durchgängig dynamisch orientiert. Da seine geradlinige Fortsetzung in nachexilischer Zeit der Ausdruck malkuth jahwe ist, so trägt auch sie dynamischen Charakter .... Das beherrschende Moment in ihr ist der Gedanke des handelnden Gottes. Sie ist nie etwas gleichsam von Jahwe losgelöstes, sondern nur ein anderes Ideogramm für das Wesen Jahwes selbst in seiner Tätigkeit als melek." (25f.) Im Spätjudentum läuft der theozentrischen Linie des göttlichen Gebens eine anthropozentrische der menschlichen Leistung parallel. "So wurde die Gottesherrschaft zu einer gegenwärtig schon erfahrbaren Macht." (34)

2.6.3. R.Otto, Reich Gottes und Menschensohn (1933)

OTTO behandelt in einem Kapitel die Vorstufen der Verkündigung Jesu vom Reich Gottes. Der fest geprägte eschatologische Terminus, der später auch in der Verkündigung Jesu zu finden ist, ist schwerlich aus der blossen Idee entsprungen, dass Jahwe dereinst König sein werde (22).

Es ist vielmehr so, dass sich in der spätjüdischen Apokalyptik iranische und israelitische Enderwartungen begegnen und verbinden. Die Verkündigung Jesu versucht OTTO von seinen im Buch "Das Heilige" entwickelten Kategorien her zu verstehen. Er fasst Jesus als einen eschatologischen Typus mit einer wesensmässigen Irrationalität und das Reich Gottes in erster Linie als das reine Mirum, "das reine Wunderding" (51). Wunderdinge können ohne weiteres künftig und schon jetzt sein.

2.7. Die Darstellung der Vorgeschichte der Vorstellung vom Reich Gottes in ntl Monographien, in den Theologien des NT und in den Lexika

Die Werke, welche wegen ihrer Thematik auch auf die Vorgeschichte eingehen müssen, fassen meist den jeweiligen Stand der Forschung zusammen.

2.7.1. J.Héring, Le Royaume de Dieu et sa Venue (1936, 1958)

HERING ist insofern beachtenswert, als er im Kapitel "Eschatologies messianiques messianistes et non messianistes" (51-87) versucht, die eschatologischen Vorstellungen nach einem feineren Raster zu ordnen als dies üblich war. Er rückt damit von der Vorstellung einer einheitlichen eschatologischen Auffassung im Judentum ab und unterscheidet folgende Typen: eschatologie théocratique, messianiste, élienne, sacerdotaliste, de l'Anthropos (fils de l'homme), varia (Gottesknecht, Moses u.a.).

2.7.2. J.Bonsirven, Le Règne de Dieu (1957)

BONSIRVEN greift bei der Vorgeschichte in seinem auf das NT beschränkten Buch auf sein Werk über das palästinische Judentum zurück.[57]

Er hält dies immer noch im wesentlichen für eine Einheit, deren Vorstellungen klar umrissen sind.

"On pourrait affirmer que toute l'ancienne économie avait pour objectif la constitution du Règne de Dieu" (11). Im AT ist Israel der Herrschaftsbereich Gottes, über den Gott noch unvollkommen herrscht; in der messianischen Zeit herrscht Gott über den von ihm geretteten Rest. Schon im AT wird Gott König genannt. Aus den Belegen im nachbiblischen Judentum und der rabbinischen Literatur zieht BONSIRVEN folgende Schlüsse: "Aux approches de l'ère chrétienne était en usage chez les juifs la locution le Règne du Ciel (Règne de Dieu), dont la signification était préparée par l'usage des autres locutions : Dieu roi, Dieu règne. De soi l'expression veut affirmer que Dieu, à titre de Créateur, puis de fondateur de la nation élue, règne sur Israel et sur tout l'Univers, d'un Règne éternel ; toutefois ce Règne ne sera parfait qu'à la consommation messianique. De soi l'expression n'est pas nécessairement de portée eschatologique ; dans certains cas évidents elle a cette tendance." (25) Der Ausdruck war zur Zeit Jesu geläufig und in seiner Bedeutung klar.

2.7.3. R.Schnackenburg, Gottes Herrschaft und Reich (1959)

SCHNACKENBURGs Werk ist eine der wichtigsten Monographien zum Reich Gottes im NT. Er fasst die jüdische Heilserwartung als Ganze unter dem Begriff der "Königsherrschaft Gottes" zusammen, ohne aber der Gefahr zu erliegen, die Verschiedenheit der einzelnen Vorstellungen zu übersehen.

Der erste Teil handelt vom Königtum Gottes im Alten Testament (1-22) und im Spätjudentum (23-47). Das Königtum Gottes im AT erscheint in drei Themenkreisen: 1. Gottes Königtum über Israel und der Welt. 2. Gottes Königtum im Kult (v.a. Thronbesteigungspsalmen). 3. Das eschatologische Königtum Jahwes. SCHNACKENBURG zitiert zustimmend MOWINCKEL: "Die fundamentale Idee der Zukunftshoffnung (Israels) ist immer die Königsherrschaft Jahwes, seine siegreiche Ankunft als König und seine Abrechnung mit seinen Feinden. Auf Jahwes Sieg folgt die Manifestation seines Königtums. Er erscheint als König und nimmt Besitz von seinem Reich."[58]

Auch im Frühjudentum unterscheidet SCHNACKENBURG drei verschiedene Typen. Obwohl der Ausdruck 'Gottesherrschaft' in der apokalyptischen und rabbinischen Literatur, in den Schriften des jüdischen Hellenismus und der Sondergruppen nicht häufig vorkommt, durchtränkt der Gedanke selbst die gesamte, vielfältige jüdische Eschatologie und nimmt verschiedene Gestalt an.

Einen ersten Typus bildet die alte 'nationale' Eschatologie, die das Sinnen und Denken der breiten Volksschichten bestimmte. Die Meinung ist, "dass Gott den Messias-König, den 'Sohn Davids', schicken und durch ihn das Reich Israel wiederherstellen werde." (23) Zeugen dafür sind die Evangelien und PsSal 17, aber "der Gedanke der Wiederherstellung Israels und seiner Herrschaft unter seinem Gott und König zieht sich durch die meisten Zeugnisse jüdischen Glaubens hindurch, mögen sie den messianischen Segen auch

[57] Vgl. 2.5.4.

[58] MOWINCKEL, He that cometh 143, zit. nach SCHNACKENBURG, Gottes Herrschaft 14.

verschieden ausmalen" (24f.). Zeugen für die Volkserwartung sind auch die alten Gebete, die zwar zum Teil jünger sind, aber frühere Stimmungen wiedergeben dürften.[59] Die Erwartung des eschatologischen Heilsbundes mit Israel, wenn auch ohne Messias, findet sich im Jubiläenbuch (Jub 1,28 vgl. 23,26-31); das Buch Henoch bewahrt auch den Vorrang Israels (Henäth 90,30). In den TestXII sprechen einige Stellen vom Erscheinen Gottes selbst.[60] Auch in den jüdischen Teilen der Sibyllinen taucht das eschatologische 'Königtum Gottes' auf.[61] "Die alte nationale Erwartung läuft wie ein unterirdischer Strom mit und setzt sich immer wieder durch" (28), wie auch 4Esr, ApcBarsyr, die Tg, überhaupt die rabbinische Literatur zeigen. In den Qumrantexten kommt der Ausdruck 'malkut' auch gelegentlich vor.[62] "Letzthin ist auch in den Qumran-Texten die Herrschaft Gottes über den Himmel, die Schöpfung und -beim eschatologischen Sieg- über die Menschenwelt ein Ganzes." (30) Im Lichte der Kriegsrolle erscheinen auch die Zeloten nicht als fanatische Nationalisten, sondern "als von dem alten makkabäischen Geist erfasste Kämpfer für Gottes Königtum und Israels theokratisches Reich" (31).

Die vielfältigen und verschiedenartigen Zeugnisse haben eines gemeinsam: "Die Erinnerung an den Bund Gottes mit Israel und die damit über Israel errichtete Königsherrschaft Gottes und der sehnsüchtige Ausblick nach dem Reich, in dem die Gottesherrschaft im vollen Glanz erscheinen wird" (32). Die konkrete Ausmalung ist verschieden, "aber die Sehnsucht nach dem messianischen Reich Israels bleibt überall im Volke bestehen, wächst in Not- und Kampfzeiten und wird dann zum heissen Flehruf: Eilends, noch in unseren Tagen soll die Königsherrschaft Gottes erscheinen!" (32)

Einen zweiten Typus bildet die rabbinische Lehre von der gegenwärtig verborgenen und künftig offenbaren Gottesherrschaft. "Die pharisäischen Schriftgelehrten haben die Königsherrschaft Gottes auch theologisch tiefer durchdacht. Ausgangspunkt für ihre umfassende Konzeption ist das allgemeine Weltregiment Gottes, wie es durch seine Schöpfungstat begründet ist." (32) SCHNACKENBURG resumiert hier DALMAN und BILLERBECK.

"Eine von den bisher besprochenen Auffassungen des Königtums Gottes nicht unerheblich abweichende oder in ihnen nur undeutlich und teilweise enthaltene Vorstellung tritt in der Apokalyptik zutage" (38): die Erwartung der kosmisch-universalen Gottesherrschaft. Bisher hatte man ein irdisches messianisches Reich vor Augen, man dachte erst in der Apokalyptik "an eine gänzlich andere Welt, eine himmlisch umgewandelte Erde, ein verklärtes Universum" (39). Das Urbild der Apokalypsen ist das Buch Daniel, wo sich schon das himmlische und kosmische Wesen des eschatologischen Gottesreiches zeigt. Diese Tradition setzt sich fort in den Bilderreden des Henochbuches und in AssMos. SCHNACKENBURG gibt dann ein Gemälde der apk Vorstellungen, beurteilt positiv den Heilsuniversalismus, in welchem die Apokalyptik eine hohe und reine Auffassung der eschatologischen Gottesherrschaft erlangt zu haben scheint. "Ihre apokalyptische Schwärmerei, ihre Berechnung und 'Belauerung' der Königsherrschaft Gottes gefährden aufs empfind-

[59] 11.Bitte des pal.Schemone Esre, Kaddisch-, Neujahrsmusaph- und Alenugebet.

[60] TestSim 6,5 TestLev 4,4 5,2 TestJud 22,2 23,5 TestSeb 9,8 TestNaph 8,3; in TestDan wird Gott König genannt.

[61] 3,47-56. 808; vgl. Tob 13,3 14,6.

[62] 1QM 6,6 19,5-8 1QSb 3,5; vgl. 1QH 13,11 1QM 12,1f.7 1,14f.

lichste das reine Bild der Verklärung, das in manchen Partien ihrer Literatur aufleuchtet." (47)

Damit schliesst die Vorgeschichte, die nur eine Skizze sein will. SCHNACKENBURG stützt sich auf Standardwerke (BILLERBECK, VOLZ, BONSIRVEN) und geht nicht näher auf einzelne Texte ein. Er will bloss zeigen, "dass Jesus den allgemeinen Gedanken, Gott werde am Ende sein Königsregiment ergreifen, im damaligen Judentum voraussetzen konnte"(51).[63]

2.7.4. Die Theologien des NT

In den Theologien des Neuen Testamentes finden sich gelegentlich Ueberlegungen zur Vorgeschichte des Reich-Gottes-Begriffes, die sich aber meist auf einige Bemerkungen oder kurze Zusammenfassungen, teilweise unter Angabe einiger Stellen, beschränken.[64] Oft kommt die Vorgeschichte gar nicht zur Sprache.[65] Erwähnenswert ist die Zusammenfassung bei GOPPELT, die präzise und klar informiert.[66]

[63]Im Schlusskapitel der Introduction à la Bible, Bd.2, hrsg. von A.ROBERT und A.FEUILLET, Tournai 1959, behandelt FEUILLET die Herrschaft Gottes. Für die Vorgeschichte beschränkt er sich praktisch darauf, die relevanten Stellen zu erwähnen: im AT Tob 13,1 Ps 145,11f. 1Chr. 17,14 28,5 Weish 10,10 Dan 3,33; in der jüd. Literatur Hen 84,2 90,30 92,4 103,1 AssMos 10,1-10 TgIs 24,23. Er betont, dass auch die Texte, die von Jahwe als König reden, mit einzubeziehen sind, die sich in zwei Gruppen aufteilen lassen: "les uns affirment une sorte de royauté intemporelle, permanente de Yahwé ... . D'autres textes au contraire mettent davantage l'accent sur le caractère futur du Règne et aussi sur son universalité." (773) Diese Linie beginnt mit Is 40,9-11 51,5 52,10 und wird v.a. in Is 24-27 Ps 47 93 96-99 und in Dan aufgenommen. CERFAUX, Royaume de Dieu, geht direkt vom AT zu Jesus über.

[64]FEINE, Theologie 74f. (mit Verweis auf BOUSSET, Religion 245). WEINEL, Biblische Theologie 48f. Diese beiden mit Hinweisen auf ältere Literatur. LEMONNIER / CERFAUX, Théologie 43-46 (mit Verweis auf LAGRANGE, Le règne de Dieu dans le judaïsme). CONZELMANN, Theologie 127. JEREMIAS, Theologie I 101-103 (rabbin.Konzeption); vgl. auch 40-43.105. SCHELKLE, Theologie IV/1 22f. BONSIRVEN, Théologie 54-57. MEINERTZ, Theologie I 18f.30. RICHARDSON, Introduction 84f. LOHSE, Grundriss 26. HOLTZMANN, Lehrbuch I 68-72.

[65]BAUR, Vorlesungen 69-75. WEISS, Lehrbuch 49-56. BUECHSEL, Theologie 36-44. ALBERTZ, Botschaft II/1 219-24. Auf den Seiten 45-64 bringt er eine Uebersicht über das Spätjudentum, ohne aber auf die Frage nach dem Reich Gottes explizit einzugehen. STAUFFER, Theologie 103-106. BULTMANN, Theologie 2f. erwähnt, dass die Verkündigung Jesu im Zusammenhang mit apk Erwartungen steht. HUNTER, Introduction 15-29. KUEMMEL, Theologie 24-29. SCHLATTER, Geschichte des Christus 47-55. Die letzten beiden streifen die rabbinische Auffassung.

[66]GOPPELT, Theologie I 96-98 (AT) 99-101 (Judentum).

2.7.5. Lexikonartikel

Die Lexikonartikel zum Thema "Reich Gottes" bringen für die frühjüdische Zeit keine neuen Erkenntnisse. Einige fassen den Stand der Forschung zusammen und geben einige Stellen an.[67] Manchmal beschränken sie sich auf einige summarische Bemerkungen zur zwtl Periode.[68] Es kommt auch vor, dass sie diese Zeit überhaupt nicht erwähnen[69] oder nicht einmal das Stichwort führen.[70]

2.8. Der angelsächsische Sprachraum

Ueberblickt man die Situation im deutschen Sprachraum, so stellt man fest, dass nach einer Phase lebendiger Diskussion um die Jahrhundertwende mit dem Aufkommen der dialektischen Theologie das Thema des Reiches Gottes in der systematischen Theologie keine grosse Rolle mehr spielte[71] und somit

[67] GALLING, RGG[3] V 912-14. SCHNACKENBURG, LThK[2] II 26,ders. Bibeltheologisches Wörterbuch II 966-88. HUENERMANN, SM IV 138f. C.WESTERMANN, BHH III 1575. J.NELIS, BL[2] 1462. J.B.FREY, DB V 124of. COPPENS, DBS IX 43-5o. CARMIGNAC, DBS IX 58-61. CREMERS biblisch-theologisches Wörterbuch des neutestamentlichen Griechisch ist im Artikel βασιλεια (202-213) etwas ausführlicher, aber es interpretiert sehr stark von den rabbinischen Stellen her. EVANS, IDB III 17-20; COHON, UJE VI 386-91. Die jüdischen Artikel betonen im allgemeinen, dass das Gottesreich auf Erden aufgerichtet werde, vgl. noch WIENER, JL II 1240f. und RIEGER, ebd. II 1605f. Sie wenden sich damit gegen christliche Theologen, die ihr Ideal eines transzendenten Reiches Gottes oft in die Texte eintrugen.

[68] HOFFMANN, HtH HThG III 438; KLAPPERT, TBLNT II/1 1026f.; GOTTSCHICK, RE XVI 784f.; FELTEN, WWKL X 949f.; LEMAITRE, DEB II 586; ORR, DBH (1906) 848f.; GILBERT, DCG I 934f.

[69] MEINERTZ, LThK[1] V 55f.; TERRY, DBH (1909) 517; GILBERT, ERE VII 732-36; ONATE, Enc. de la Biblia V 150-54.

[70] DB(S) DThC DAFC. Noch nicht soweit erschienen sind RAC Cath DSp. EJ(D) erschien nur bis L. EJ führt nur das Stichwort Malkhuyyot (X 829, von DAVIS). EB(C) verweist auf das Stichwort "Eschatology". In diesem Artikel beschreibt R.H.CHARLES die ganze jüdische Eschatologie, 1355-72 die apokryphe und apokalyptische Literatur. Nach einer Einführung über die Entwicklung der Eschatologie dieser Periode beschreibt er die eschatologischen Vorstellungen der einzelnen Schriften, um am Schluss die Entwicklung einiger spezieller Begriffe darzulegen, u.a. auch "Kingdom". Diesen benützt er im weiteren Sinne für den Heilszustand, sofern noch eine kollektive Komponente enthalten ist und sich das Interesse nicht völlig auf das Schicksal der Einzelseele verlagert hat. Er achtet darauf, wieweit dieser Zustand mit einer Messiasfigur verbunden ist oder nicht, schenkt aber den wörtlichen Reich-Gottes-Stellen keine besondere Beachtung. Der Artikel ist wiederaufgenommen in seinem Buch A Critical History of the Doctrine of a Future Life (1893, erw. 1913). Aehnlich ist die Darstellung in Religious Development between the Old and New Testament (1914).

auch ein starkes Motiv für die Beschäftigung mit den Quellen des Begriffs dahinfiel.[72]

Die Auseinandersetzung im Rahmen der ntl Wissenschaft um die konsequent-eschatologische Interpretation der Verkündigung Jesu fand hauptsächlich im angelsächsischen Sprachraum statt.[73] Umso mehr war ich erstaunt, in der mir zugänglichen englischen Literatur keine Studie zum Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften finden zu können. Dies ist auffällig, da ja deren Erforschung von England wesentliche Impulse erhalten hat. Man denke z.B. an CHARLES. Einige seiner Publikationen sind das englische Gegenstück zu den deutschen Gesamtdarstellungen von VOLZ und BOUSSET.[74]

[71] Eine Ausnahme bildet der religiöse Sozialismus, der den würtembergischen Pietismus zu seinen Ahnen zählt (RAGAZ als Schüler BLUMHARDTs d.J.; vgl. LUNDSTROEM, Kingdom 20). Diese Richtung brachte aber m.W. keine exegetischen Werke hervor. B.BALSCHEIT, Das Kommen des Reiches Gottes nach dem Alten Testament, Zürich 1944, will vom AT her die Trennung eines allein wichtigen Jenseits vom unwichtigen Diesseits bekämpfen,welche einer Verleugnung des göttlichen Bundes mit den diesseitigen Menschen gleichkommt. (23) "There is throughout this movement little if any attempt to reach an exegetic understanding of what Jesus meant by the Kingdom of God, or to set this against its historical background." (LUNDSTROEM, Kingdom 17). Vgl. SCHREY, RGG V 181-186.

[72] Vielleicht erklärt das, dass die einzige neuere deutschsprachige Monographie zum Reich Gottes von einem Katholiken stammt. SCHNACKENBURGs Werk füllte offenbar eine Lücke und es wurde zu einem Standardwerk.

[73] Vgl. PERRIN, Kingdom 35. Die Diskussion um die Interpretation im NT ist beschrieben bei LUNDSTROEM, Kingdom und PERRIN, Kingdom. In Frankreich fanden die Fragen nicht so grosses Interesse. Eine eigene Darstellung erübrigt sich deshalb. Vgl. jedoch 2.2.3 2.5.4 2.7.1 2.7.2 und Anm.63. Sein Leben lang mit dem biblischen Messianismus befasst hat sich COPPENS. In seinen Forschungen stiess er natürlich auch auf Fragen zum Thema des Reiches Gottes. Sein Buch La relève apocalyptique de messianisme royal I: la royauté,le règne,le royaume de Dieu,ist der Anfang einer Trilogie,welche sich mit der Wiederaufnahme des Messianismus in der Apokalyptik, d.h. in erster Linie mit der Figur des Menschensohnes befasst (9.38). Im ersten Band will COPPENS den Rahmen der Apokalyptik beschreiben, welchen er im atl Glauben an Gott, den König, sieht. Der grösste Teil (75-269) besteht aus einer Analyse der atl Stellen, wobei vor allem die Frage nach dem Ursprung und der Entwicklung dieses Glaubens im Vordergrund steht. Die frühjüdische Literatur nimmt zwei Seiten ein (259-61). Das Werk verarbeitet grösstenteils bereits erschienene Artikel (vgl. ETL 53 (1977) 1-23 297-362). Weiter verarbeitet ist dieses Material im Artikel Règne de Dieu I Ancien Testament et Apocryphes (DBS IX 1-58), wobei auch hier die frühjüdischen Stellen sehr kurz besprochen sind unter dem treffenden Titel 'La relecture des textes bibliques dans les Apocryphes' (43-50).

[74] Vgl. oben Anm. 70.

In der Literatur des ausgehenden 19.Jh. gilt das Interesse vorwiegend der messianischen Frage.

EDERSHEIM, Life and Times of Jesus the Messiah (^{3}1886) hat versucht, Jesus in seine Zeit zu stellen. "Since Jesus of Nazareth was a Jew ... it was absolutely necessary to view that Life and Teaching in all its surroundings of place, society, popular life and intellectual or religious development." (I,VIII) Seine Aufmerksamkeit gilt allerdings in erster Linie dem Messias und seinem Reich.[75]

ROBERTSON, Regnum Dei (1901) zieht Dan und die PsSal heran, beschränkt sich aber praktisch auf eine Paraphrase, welche er mit Elementen aus den Pseudepigraphen ergänzt und zur "pharisäischen Messiaserwartung" erklärt (40-45).[76]

In der Diskussion um die Interpretation der Verkündigung Jesu nahmen die evangelischen Forscher des NT Positionen ein, welche von bedingungsloser Ablehnung der konsequent-eschatologischen Deutung bis zu nuancierter Zustimmung reichten. Unabhängig von der deutschen liberalen Theologie ist jedoch ein starkes Bedürfnis spürbar, die Rede vom Reich Gottes für das Handeln im Alltag bewahren zu können, sodass die radikale eschatologische Interpretation auf starke Widerstände stiess. Trotzdem veröffentlichten auch 'gemässigte Apokalyptiker', welche glaubten, dass Jesus zwar apokalyptische Elemente übernommen, sie jedoch transformiert habe, keine detaillierte Untersuchung der Verkündigung Jesu vor dem Hintergrund der frühjüdischen Schriften.[77]

BURKITT, Jewish and Christian Apocalypses (1914) hat das apokalyptische Material durchgearbeitet. Das Buch kann aber wegen seines Charakters als Vorlesung nicht mehr als eine einleitende Uebersicht sein und es fasst 'Reich Gottes' als Sammelbegriff für das Neue, das die Apokalyptiker erwarteten: "The Kingdom of God - that is the central idea. It is the New Age, the new state of things that will come about when the great agony has ended by Gods victorious intervention on behalf of his saints, when he comes, or sends His Representative to come, to set the world right." (7)

JACKSON and LAKE vertreten in The Beginnings of Christianity I (1920), nach einer knappen Uebersicht über die Auffassungen der Souveränität Gottes die differenziertere These, "that the strict meaning of the phrase Kingdom of God is the Sovereignty or Reign of God; it does not definitely mean the Good Time, or the Days of the Messiah, or the Age to come" (278), aber es konnte mit diesen identifiziert werden. So lasse sich aus der Vorgeschichte nichts für den ntl Gebrauch erheben.

[75] Die zahlreichen, meist älteren Werke auch deutscher Sprache, welche sich speziell mit der Messiaserwartung, mit der Vorstellung über das Leben nach dem Tod usw. befassen, habe ich nicht berücksichtigt. Soweit sie die frühjüdische Literatur anführen, wollen sie meist ihre "Lehren" zusammenfassen. Zur Lit. vgl. ThW IX 482-518. Um die Frage des Heilsmittlers kreist auch das in seiner Konzeption bemerkenswerte Buch von GRELOT, L'espérance juive (1978).

[76] CANDLISH, The Kingdom of God, biblically and historically considered, Edinburgh 1884, war mir nicht zugänglich.

[77] Vgl. PERRIN, Kingdom 42.

WALKER, The teaching of Jesus and the jewish teaching of his age (1923), will die Lehren der ausserkanonischen jüdischen Literatur der Zeit von 200 v.Chr. - 100 n.Chr. mit der Lehre Jesu vergleichen. Unter thematischen Gesichtspunkten sammelt er die Belege aus den verschiedenen Schriften und stellt sie den Aussagen Jesu gegenüber. Bezüglich 'Reich Gottes' bemerkt WALKER, dass der Begriff sehr selten vorkommt, die Sache aber sehr bekannt war. "To the best minds it signified a great hope, the establishment of a community in which there could be no sinner." (84) Die verschiedenen Schriften können danach klassifiziert werden, ob sie -optimistisch- ein Reich auf dieser Welt, wenn auch von beschränkter Dauer, unter einem Messias erhoffen, dem dann das Gericht folgt oder -pessimistisch- einen Heilszustand erst nach einem dem Gericht für möglich halten. 'Reich Gottes' ist also in einem sehr weiten Sinn verstanden.

SCOTT, The Kingdom of God in the New Testament (1931), bringt auch eine kurze Vor- und Nachgeschichte des Begriffes, da dies zum Verständnis beiträgt. "It is in the so-called apocalyptic writings that the idea of the Kingdom is fully developed." (29) "The actual term 'Kingdom of God' very seldom occurs in the apocalyptic books, though it is prominent in the Psalms of Solomon, and elsewhere is at least suggered." (36) Aber offenbar zogen die Apokalyptiker andere Ausdrücke vor, wohl weil 'Reich Gottes' bereits mit der von den Propheten verkündeten irdischen Besserstellung assoziiert war und die Apokalyptiker eine völlige Umstellung erwarteten. Dann fasst SCOTT noch die rabbinische Konzeption kurz zusammen (40-46).

NIEBUHR, Der Gedanke des Gottesreiches im amerikanischen Christentum (1948, engl. 1937), sieht die Geschichte des amerikanischen Protestantismus getragen vom Grundmotiv des Reiches Gottes in seiner dreifachen Ausformung der Souveränität Gottes, der Herrschaft Christi, die als innere Erweckung verstanden wurde, und der Hoffnung auf das kommende Reich. Der Gedanke wurde immer in engem Zusammenhang mit der Praxis gesehen und sollte sie befruchten.

Dies ist auch die Absicht von HARKNESS, Understanding the Kingdom of God (1974). "What is lacking ... is a clear understanding of the life-giving personal and social relevance of the Kingdom of God." (12) Sie ist überzeugt, dass Jesus 'Reich Gottes' als ewige Souveränität Gottes (wie im AT), als Herrschaft Gottes über die Menschen (wie in der jüdischen Vorstellung vom Gesetz) und als eschatologische Errichtung der Herrschaft Gottes (wie in der Apokalyptik) verstand.

BRIGHT, Kingdom of God (1953), sieht in 'Reich Gottes' einen Begriff, der AT und NT verbindet. Er findet sich schon im frühen Israel: Dem Volk Gottes entspricht die Herrschaft Gottes. In der nachexilischen Zeit unterscheidet er zwei Ausformungen: die 'heilige Gemeinde' und das 'apokalyptische Reich' (156). Auf die frühjüdische Literatur geht er kaum ein.

RUSSELL,The Method and Message of the Jewish Apocalyptic (1964), hat im dritten Teil ein Kapitel "The Messianic Kingdom" (285-303). Er fasst den Begriff 'Messianic Kingdom' für den Endzustand und das Ziel der Geschichte. "In the apocalyptic writings, as indeed in the Old Testament itself, the coming of the kingdom makes the great climax of history. The apocalyptists are interested, not so much in the process of history, as in the goal of history which, to them, is the Kingdom." (285) Dieser Endzustand ist mit oder ohne Messias denkbar. RUSSELL geht dann die apk Literatur durch unter dem Gesichtspunkt, ob das Reich Gottes auf dieser Erde, im Himmel oder in einer Kombination (zeitliches messianisches Reich, gefolgt vom Neuen Aeon) gedacht ist. Den wörtlichen Reich-Gottes-Stellen widmet er keine besondere Aufmerksamkeit.

Zur Erhellung der Vorgeschichte der Vorstellung vom Reich Gottes im NT sind also im angelsächsischen Raum keine eigenständigen Wege beschritten

worden. Hauptsächlich wurde die Interpretation des NT dikutiert. Die jüdischen eschatologischen Erwartungen wurden zusammenfassend beschrieben. Erst in neuerer Zeit haben sich zwei Autoren eingehender mit der frühjüdischen Literatur unter unserem Gesichtspunkt befasst.

2.9. Die Aufarbeitung der Diskussion über die Bedeutung des Ausdruckes 'Reich Gottes'

Nachdem die Diskussion um die konsequente Eschatologie besonders im englischen Sprachraum etwa fünfzig Jahre lang mehr oder weniger intensiv geführt worden war, zeigte sich das Bedürfnis nach einer Sichtung ihrer Ergebnisse und Aporien. Zwei Autoren befassen sich dabei eingehender mit der Rolle der frühjüdischen Literatur: LADD und PERRIN.[78]

2.9.1. G.E.Ladd (1952-1974)

LADDs Arbeiten zum Thema (seit 1952)[79] könnten als Versuch bezeichnet werden, die moderne eschatologische Frage, welche durch die historisch-kritische Bibelwissenschaft aufgeworfen wurde, vom Standpunkt eines streng konservativ-fundamentalistischen Protestantismus aus zu erarbeiten.[80] Als Schlüssel dient ihm dabei das Modell Verheissung (AT) - Erfüllung (NT). Man darf deshalb nicht viel Verständnis für die ausserkanonische Literatur erwarten. Sein Interesse gilt dem ntl Begriff 'Reich Gottes', dessen Inhalt er untersuchen will. Da ihn Jesus nie erklärt, muss er aus der Vorgeschichte erhoben werden.

Ausgangspunkt ist die prophetische Hoffnung, welche LADD unter dem Begriff der 'Herrschaft Gottes' zusammenfasst. Die Propheten verheissen, dass diese Herrschaft einmal voll erfahrbar werden soll. Ihr Begriff ist dynamisch, sie sprechen von 'Herrschaft', nicht von 'Reich', und er ist auch ethisch, sie rufen zum Tun des Willens Gottes auf. Die Enttäuschungen nach dem Exil führten zu einer apokalyptischen Neuinterpretation der propheti-

[78] LUNDSTROEM, Kingdom of God, widmet seine ganze Aufmerksamkeit den Interpretationen des NT und ihren philosophischen Voraussetzungen (schwedische Ausgabe 1947, englische Uebersetzung mit Nachtrag 1963). Um eine Aufarbeitung ginge es eigentlich auch bei CARMIGNAC, Le mirage de l'eschatologie. Das ntl und systematische Problem des Reiches Gottes ist nach CARMIGNAC gelöst in der traditionellen Auffassung, dass sich die ewige Herrschaft Gottes in den Seelen der Gläubigen aktualisiert, wenn sie sich dem Gesetz Gottes unterwerfen und in der Gemeinschaft der Gläubigen zusammenschliessen. Das Reich Gottes ist die Kirche. Die epische Diskussion seit REIMARUS und besonders seit WEISS war nichts als ein kolossaler Irrweg. Wer wenigstens von diesem Kenner eine aufschlussreiche Besprechung der qumranischen Texte erhoffte, wird auch hier enttäuscht. Es werden bloss auf S. 16-18 die Stellen mit einem Uebersetzungsvorschlag aufgezählt. Vgl. die noble Besprechung von SCHNACKENBURG:BZ 24 (1980) 278-82.

schen Verheissung. Sie ist fassbar in der Apokalyptik, d.h. in Henäth Henslav ApcBarsyr 4Esr AssMos TestXII Jub Sib (77). LADD charakterisiert diese Strömung mit verschiedenen Stichworten[81], und seine Wertung perpetuiert die alten Vorurteile. Die apokalyptische Eschatologie ist zwar eine Fortsetzung der prophetischen, aber sie hat entscheidende Mängel. Gott handelt nicht mehr in der Geschichte, sondern nur noch in der Zukunft. So wird die Verheissung von Gottes Eingreifen zu einer Heilsgarantie und nicht zu einer Aufforderung zur Umkehr (101). Unnötig zu sagen, dass Jesus direkt an die prophetische Verheissung anknüpft und nicht an ihre apokalyptische Deformation.

Bei der Frage, ob βασιλεια 'Herrschaft' oder 'Reich' bedeute, erwähnt LADD noch einige Belege. Es ist allgemein anerkannt, dass die Hauptbedeutung von מלכות 'Herrschaft' ist. Aber die räumliche Vorstellung ist untrennbar damit verbunden. Erstaunlicherweise ist der Begriff in der apokalyptischen und in der gesamten frühjüdischen Literatur selten. Wo er aber vorkommt, bezieht er sich auf Gottes Herrschaft, nicht auf einen Bereich oder gar auf das neue Zeitalter (130).

In den PsSal dient das Wort nicht zur Bezeichnung der messianischen Ordnung (vgl. 17, 23ff.), sondern es wird nur von Gottes Herrschen gebraucht. Wenn dem Gerechten Gottes Reich gezeigt wird (Weish 10,10), wird ihm Kenntnis heiliger Dinge verliehen (Weish 10,10), d.h. er kann das Wirken der göttlichen Vorsehung erkennen. Wenn Benjamin seinen Kindern prophezeit, wegen ihrer Sünde werde das Reich Gottes nicht unter ihnen sein (TBenj 9,1), bedeutet das, dass sie ihr göttlich autorisiertes Recht zum Herrschen verlieren werden.

Gelegentlich wird vom Reich Gottes gesprochen wie von einem eschatologischen Ereignis (AssMos 10,1 Sib 3,47f.). "In such passages, God's Kingdom is not the new age but the effective manifestation of his rule in all the world so that the eschatological order is established." (131) Deutlich ist hier der Wunsch, theologisch verantwortbare, harmonisierte Texte zu haben. LADD fügt dann auch gleich hinzu: "The rabbinic usage is most instructive ... God's Kingdom, his sovereignty, is an eternal fact." (131) Es folgen die bekannten Beispiele aus der rabbinischen Literatur.[82] "In summary, God's Kingdom in Jewish Literature has almost always the abstract meaning of God's rule. Only infrequently it is used of the sphere or realm oven which he rules. The rule of God becomes a dynamic concept in its eschatological context when God will cause his rule to appear in all the earth."

[79] Siehe Literaturverzeichnis. The Presence of the Future ist eine nur leicht veränderte Neuauflage von Jesus and the Kingdom, welche eine Synthese der früheren Arbeiten ist. Die Grundthese ist schon ausgeführt in Why not prophetic-apocalyptic ? Das folgende Referat stützt sich auf Presence of the Future.

[80] LADD lehnt jede literarische und historische Kritik an den Texten ab und nennt das "a theological understanding of history" (Presence XIII).

[81] Offenbarungscharakter, künstlich, pseudonym, pseudoprophetisch, symbolisch, dualistisch, pessimistisch, deterministisch. Wie passend diese Charakterisierung ist, zeigt sich darin, dass er laufend Ausnahmen machen muss: beim Offenbarungscharakter TestXII PsSal Sib, bei der Pseudonymität Dan (!), beim Dualismus alle ausser Hen 91-105, beim Pessimismus Dan, bei der ethischen Passivität TestXII Hen 92-105 Dan.
Eine solche Charakterisierung der Apokalyptik ist weit verbreitet. Bei LADD tritt nur die Unmöglichkeit noch klarer zu Tage, das Phänomen so erfassen zu wollen. Eine grundlegende und m.E. richtige Kritik an der Apokalyptikforschung gibt jetzt MUELLER, TRE III 202-51.

(133) LADD hat deutlich die Tendenz, die zwtl Stellen vom rabbinischen Konzept her zu interpretieren[83], genauso wie er es später mit den ntl tut, wobei er sich dort wieder auf die so interpretierten apk Stellen beruft: "Furthermore, it is a historical fact that 'the Kingdom of God', when it occurs even in the apocalyptic writings, refers to the manifestation of God's rule and not to the new apocalyptic order." (148)

LADDs richtige Erkenntnis, dass מלכות längst nicht immer mit "Reich" wiedergegeben werden muss, wird durch seine gewaltsamen Textinterpretationen um ihre Wirkung gebracht. Denn seine Angst, dass sich kanonische Texte widersprechen könnten, dass die ntl Texte, welche von Gegenwart und Zukunft der Herrschaft Gottes reden, nicht gleiches Gewicht haben könnten, dass Jesus etwas mit 'Apokalyptik' zu tun haben und nicht in der direkten Nachfolge der Propheten stehen könnte, sitzt bei ihm so tief, dass seine Darstellung unglaubwürdig wird. Auf Schritt und Tritt spürt man, wie er Aussagen, welche ihm systematisch-theologische Schwierigkeiten bereiten könnten, gar nicht erst anerkennen will.

2.9.2. Neue Ansätze bei N.Perrin (1963, 1976)

Bedeutend ergiebiger sind zwei Arbeiten von PERRIN.

2.9.2.1. Die erste, The Kingdom of God in the Teaching of Jesus (1963), ist ein Forschungsüberblick. Sie verfolgt die Diskussion, welche sich an der konsequent-eschatologische Deutung der Verkündigung Jesu entzündet hatte. PERRIN zeigt die Ergebnisse und die offenen Fragen auf. Eine der wichtigsten ist, ob 'Reich Gottes' in der Verkündigung Jesu ein apokalyptischer Begriff ist.

"Yes, 'Kingdom of God' is an apocalyptic concept in the teaching of Jesus ... But this raises the further question of the meaning and use of 'Kingdom of God' in apocalyptic, since at this point there is wide disagreement. ... Where there is such disagreement we must obviously look once more at our sources." (158f.)

Im folgenden Kapitel bespricht PERRIN "'Kingdom of God' in Apocalyptic and the Teaching of Jesus" (160-85). Zuerst sind der Zeitbegriff und die verschiedenen Vorstellungen des Endes zu untersuchen. Vor diesem Hintergrund kann dann die Gottesherrschaft besser verstanden werden. Bei die-

[82] Er verweist auf DALMAN, Worte Jesu; ThW; MOORE, Judaism; BILLERBECK, Kommentar.

[83] LADD betont, dass die rabbinische Lehre genauso ein zeitgenössisches Element sei wie die Apokalyptik und deshalb auch zur Interpretation herbeigezogen werden müsse (147f.). Besonders wichtig sei das, weil der Begriff des Reiches Gottes in der zwtl Literatur praktisch abwesend sei, während er im Rabbinismus relativ häufig sei. Er nennt den rabbinischen Begriff "an abstract or dynamic concept" (Reign or realm 235), genauso wie die prophetische und die ntl Vorstellung.

sen Vorfragen ist schon im AT zu beginnen. PERRIN folgt hier VON RAD.[84] Der atl Zeitbegriff ist nicht linear, sondern punktuell; Zeit ist eine Serie von Momenten, die mit bestimmten Ereignissen verbunden sind. Die Israeliten feierten kontinuierlich Gedächtnisse des rettenden Handelns Gottes und begannen so, 'historisch' zu denken. Die Propheten führten das weiter, indem sie darauf hinwiesen, dass Gott auch und ebenso in der Gegenwart am Werk ist und dass er in der Zukunft einen rettenden Eingriff vorhat, der den Heilstaten der Vergangenheit ebenbürtig ist. Von diesem Zeitpunkt an kann man von Eschatologie sprechen. Mit diesem Eschatologieverständnis ist der springende Punkt für das Verständnis der Gottesherrschaft erreicht, denn der Begriff bezieht sich auf die königliche Aktivität Gottes. Er wird speziell auf diese endgültige Intervention Gottes in Geschichte und menschlicher Erfahrung angewandt. Es ist kein Zufall, dass das erste Vorkommen in Verbindung steht mit diesem endgültigen Heilsereignis (Mich 2,12f. 4,1-7 Jes 24,21-23 33,22 52,7-10 Zef 3,14-20 Obd 21), und es ist auch kein Zufall, dass mit den Aenderungen in der jüdischen Heilserwartung der Begriff verdrängt wird. Die Hoffnung auf dieses weitere und endgültige Heilsereignis, in welchem sich Gott als König offenbaren wird, ist begründet in der Ueberzeugung, dass Gott ewiger König ist (Ex 15,18 Ps 145,11ff.; deutlich auch PsSal 17,3). "The prophetic proclamation of a further and final salvation event is the true background of the usage of 'Kingdom of God' in Jewish apocalyptic and in the teaching of Jesus, for it is in this conception that we have the unique element in Jewish eschatology." (162f.) Diese Erwartung des Heilshandelns Jahwes als König ist das spezifisch Jüdische und bleibt bei aller Entwicklung das Schlüsselelement.

In der Eschatologie des Spätjudentums wird dieses Heilsereignis immer noch erhofft, aber die Form der Erwartung ist ungeheuer kompliziert geworden, da sich die Apokalyptik ihrer bemächtigt hat. Es folgt eine Aufzählung der Merkmale der Apokalyptik. Wichtiger ist PERRINs Einsicht, dass die Vielfalt der Vorstellungen über die Endzeit, der damit verbundenen Geschehnisse und Gestalten und der Beschreibung der neuen Zeit wesentlich zur Apokalyptik gehört. Es wäre ein fundamentales Missverständnis, wenn man sie zu einem einzigen Gemälde komponieren wollte. Denn nur durch diese Vielfalt kann das Unsagbare gesagt werden. "The important point for our purpose is to note that this bewildering complex of expectation does, in fact, revolve around two central themes: God's decisive intervention in history and human experience, and the final state of the redeemed to which the intervention leeds." (167) Es stellt sich nun die Frage, welchen Platz die Königsherrschaft Gottes in dieser Erwartung einnimmt. Der Begriff kommt in der apk Literatur nur 7 (?9) Mal vor. PERRIN bespricht die Stellen kurz und teilt sie auf die zwei Vorstellungskreise auf.

'Königsherrschaft Gottes' bezieht sich auf Gottes entscheidende Intervention in Geschichte und menschlicher Erfahrung PsSal 17,3 Sib 3,46f. AssMos 10,1 1QM 6,6 12,7.

In der zweiten Gruppe bezieht sich 'Königsherrschaft Gottes' auf den endgültigen Zustand der Erlösten, der durch Gottes Intervention herbeiführt wird. Dieser Gebrauch ist in der Apokalyptik sehr selten, was nicht verwundert, da die Apokalyptik den Endzustand als unausweichliche Erfüllung des göttlichen Plans in bunten Bildern ausmalte, wofür andere Begriffe ge-

[84] Vgl. Theologie II 112-37 (Israels Vorstellungen von der Zeit und der Geschichte und die prophetische Eschatologie).

eigneter waren. Ein sicherer Beleg ist Sib 3,767. PsSal 5,18f. ist nicht sicher, da das Verb fehlt, aber da der einzige andere Beleg für βασιλεια του θεου in den PsSal sich auf die eschatologische Herrschaft bezieht (PsSal 17,3), ist PsSal 5,18 sehr wahrscheinlich auch eschatologisch aufzufassen. Weiter kommen in Frage 1QSb 4,25f. und 1QSb 3,5, wo allerdings nach מלכות eine Lücke ist, in der 'priesterliche Herrschaft' oder 'Himmelsherrschaft' gestanden haben muss.

Jesus gebraucht den Ausdruck 'Reich Gottes' in gleichen Zusammenhängen wie die apk Literatur, nur ist er bei Jesus viel zentraler. Diese Differenz hat ihre Bedeutung. "By his use of the term Jesus puts all the emphasis upon the activity of God, and he implies that history is the sphere in which the activity is manifest, rather than a process working towards an inevitable conclusion." (85)

PERRIN hat einige verheissungsvolle Ansätze neu zur Sprache gebracht oder wieder in Erinnerung gerufen. Einmal die Erkenntnis, dass hinter den vielfältigen eschatologischen Vorstellungen des Frühjudentums nicht ein System verborgen ist, sondern dass sie Bilder sind, welche um dasselbe Ereignis kreisen. Ob 'Königsherrschaft Gottes' die beiden erwähnten Aspekte ausdrückt, ist durch ausführliche Textuntersuchungen zu prüfen. Denn diese sind in PERRINs Schlusskapitel sehr kursorisch. Insbesondere darf man sich nicht auf die Belege mit dem Abstraktum מלכות beschränken, sondern man hat alle Stellen, welche von Gottes Handeln als König sprechen, zu berücksichtigen. Nur so kann sich zeigen, ob der Ansatz beim Handeln Gottes, welcher PERRIN von VON RAD übernimmt, für die Interpretation der frühjüdischen Schriften fruchtbar ist. Wäre dies der Fall, so würde es möglich, der Antithese apokalyptisch-rabbinisch zu entgehen, welche immer wieder dazu verführt hat, die Texte einseitig und schematisch zu interpretieren. Durch die Neuformulierung bei PERRIN ist es vielleicht möglich, aus der vorbelasteten Begrifflichkeit auszubrechen.

Eine weitere Frage ist ernst zu nehmen. Wieso gibt es in der frühjüdischen Literatur nur wenige βασιλεια-Stellen, während Jesus gerade diesen Begriff für seine Verkündigung wählt? Dieses Problem wird verwischt, wenn man die ganze Eschatologie unter dem Stichwort 'Reich Gottes' zusammenfasst. Allerdings dürfte die Lösung PERRINs zu schematisch sein, wenn er glaubt, Jesus greife das in der Apokalyptik verlorengegangene prophetische Geschichtsbild wieder auf.[85]

[85]Die schematische Aufteilung in prophetisches und apokalyptisches Weltbild, welche PERRIN von VON RAD, Theologie II 314-21 und ROESSLER, Gesetz und Geschichte 55-60 übernimmt, ist so kaum aufrecht zu erhalten. ROESSLERs

2.9.2.2. Der zweite Beitrag, Jesus and the Languange of the Kingdom (1976), ist vor allem hermeneutisch interessant. PERRIN geht davon aus, dass 'Reich Gottes' als ein Symbol zu fassen sei, dessen natürliche Funktion es ist, einen Mythos zu evozieren. Das stellt besondere Probleme, denn ein Symbol kommt jeweils in einem bestimmten Text vor, aber es trägt Assoziationen von einem Verbalisationskontext in einen andern. Man muss nun den Eigenheiten des Textes, in dem das Symbol vorkommt, Rechnung tragen und zugleich versuchen, herauszufinden, welche Assoziationen das Symbol als solches mit sich bringt. Unter dem Gesichtspunkt des Symbols geht PERRIN nun noch einmal die jüdischen Texte durch.

"The roots of the symbol Kingdom of God lie in the ancient Near Eastern myth of the kingship of God." (16) Nach diesem Mythos handelte Gott als König bei der Weltschöpfung, als er das Urmonster getötet hatte. Jährlich erneuert er die Fruchtbarkeit; an jedem Neujahrsfest wiederholt er gleichsam die Schöpfung. Dieser Mythos wird alljährlich mit einem kultischen Ritual gefeiert, das auch in Israel bekannt war, wie die sog. Thronbesteigungspsalmen zeigen. (Ps 47 93 96-99) In Ps 97,2 und 96,10 finden sich aber Begriffe wie Gerechtigkeit, Recht, Richten, die der Sprache der Bundestradition entstammen. Diese Tradition ist älter als die Uebernahme des Königsmythos in der Königszeit und sie befasst sich auch, in spezifisch israelitischer Weise, mit dem Handeln Gottes (Heilsgeschichte). Dieser israelitische Mythos ist mit dem Amphiktyoniefest verbunden. Die beiden Traditionen, welche das Handeln Gottes bei der Schöpfung und die jährliche Erneuerung der Welt einerseits und die Sternstunden der Geschichte des auserwählten Volkes andererseits feierten, wurden in Israel verbunden. Das offensichtlichste Zeugnis für diesen Prozess ist der Pentateuch selbst: J und P haben Schöpfung und Heilsgeschichte verbunden und der Pentateuch folgt diesem Beispiel. "With the bringing together of the two originally separate entities -the myth of God as king with its emphasis on creation and renewal and the myth of the Salvation History with its emphasis on the activity of God on behalf of his people at key moments in their history- the stage was set for the emergence of the symbol Kingdom of God. At the level of the languange the symbol is derived from the myth of the kingship of God, for malkuth 'reign' or 'kingdom', is an abstract noun formed from the root m-l-k 'reign, be king'. At the level of immediate reference, however, the symbol evokes the features of the Salvation History." (20) Ps 145 ist ein Beispiel für diesen Gebrauch von מלכות im AT. Von ihr zu sprechen bedeutet also, von der grossen Macht Gottes, von seinem königlichen Handeln zu sprechen, von den Dingen, in denen offenbar wird, dass Gott König ist (vgl. das Moseslied, bes. Ex 15,18). Das Symbol evoziert also diesen Mythos und dieser

[85] (Forts.) Buch ist stark umstritten. Die Unterscheidung dürfte letzlich von systematisch-theologischen Positionen bestimmt sein, welche häufig in den Wertungen älterer Werke zum Frühjudentum durchschimmern. Das zeigt sich schon in der Benennung "Spätjudentum", welche das Epigonenhafte gegenüber dem AT, besonders gegenüber den Schriftpropheten, herausstreicht.

ist wirksam, weil er die geschichtlichen Erfahrungen des jüdischen Volkes interpretiert.

Mythos definiert PERRIN nach A.WATTS: "Myth is to be defined as a complex of stories -some no doubt fact, and some fantasy- which, for various reasons, human beings regard as demonstrations of the inner meaning of the universe and human life."[86] Da dieser Mythos sich zum Teil auf Elemente der Geschichte Israels bezieht, kommt dem historischen Schicksal des jüdischen Volkes eine wichtige Rolle zu für die Wirksamkeit des Mythos und entsprechend für die Gültigkeit des Symbols. Wichtig für die Konsolidierung des Mythos war, dass die Propheten die Ereignisse ihrer Zeit, besonders den Untergang Jerusalems, das Exil und die Rückkehr, im Rahmen dieses Mythos interpretierten und auf Grund dieses Mythos sogar ein neues königliches Handeln Gottes erhofften (Is 33,22 52,7-11). Von einiger Bedeutung für die Plausibilität des Mythos war auch die Tatsache, dass die Rückkehr aus dem Exil dem Mythos recht gab (Is 45,1-3 Zeph 3,14-15). Unter den schwierigen geschichtlichen Umständen der Römerzeit wurde am Mythos festgehalten, wie AssMos 10 zeigt: Mythos und Symbol bleiben dieselben, aber die Sprache wird metaphorischer (Satan), die Form der Hoffnung dramatischer (Umkehr des jetzigen Verhältnisses Juden-Heiden). Die dramatischste Form ist der endzeitliche Krieg, in dem Gott eingreifen wird. Das zeigen die Aufstände von 66 und 132 n.Chr. ebenso wie die Qumrantexte (1QM 6,6 12,7). Auch die Reichsbitte des Kaddischgebets wurde wohl in den Jahren zwischen 63 und 66 n.Chr. von den Gläubigen in diesem apokalyptischen Sinn verstanden. Aber das Symbol kann nicht auf diese spezielle Hoffnung eingeschränkt werden, denn Symbole sind ihrem Wesen nach mehrdeutig.

Es folgt ein kleiner Exkurs über Symbole.[87] "A symbol, in general, is a relatively stable and repeatable element of perceptual experience, standing for some longer larger meaning or sets of meanings which cannot be given, or not fully given, in perceptual experience itself." (Wheelwright 92 bei Perrin 29). Sowohl WHEELWRIGHT als auch RICOEUR unterscheiden Symbole, die eindeutig einer Sache zugeordnet sind (steno-symbol/signe) und Symbole, deren Bedeutung nie mit einem einzigen Bezug erfasst werden können (tensive symbols/symbole). Apokalyptische Symbole, z.B. Reich Gottes, das Kommen Michaels, die Auferstehung der Toten wurden wohl im Judentum der Zeitenwende in den allermeisten Fällen als Stenosymbole aufgefasst, denn es wurden ja Personen als Messias identifiziert. "If we view the symbol Kingdom of God in ancient Judaism in this light, then we can see that fundamentally it is a tensive symbol and that its meaning could never be exhausted, nor adequately expressed, by any one referent." (31) Wohl wurde in der frühjüdischen Apokalyptik 'Herrschaft Gottes' vorwiegend als Stenosymbol verstanden, aber ein solches Verständnis war weder zwingend noch allgemein, wie ja auch die Verwendung des Symbols im Kaddischgebet zeigt: Es wurde unter verschiedensten politischen und religiösen Umständen gebetet und war immer sinnvoll.[88] Bei der Behandlung der Botschaft Jesu sind also

[86] Zitiert nach PERRIN, Language 22.

[87] PERRIN verweist auf Ph.WHEELWRIGHT, Metaphor and Reality, Bloomington 1962 und P.RICOEUR, The Symbolism of Evil (=Finitude et Culpabilité II. La Symbolique du Mal, Paris 1960).

[88] Bei PERRIN ist nicht ganz klar, wieso das Kaddischgebet als Beweis für ein mögliches Verständnis als "tensive symbol" hergezogen wird. Ich vermute die angeführte Begründung.

drei Dinge zu berücksichtigen: 1. 'Königsherrschaft Gottes' ist ein Symbol mit tiefen Wurzeln im jüdischen Selbstverständnis als Volk Gottes. 2. Das Symbol spielt im Kontext des Mythos von Gottes Geschichtshandeln zugunsten seines Volkes. In der Zeit Jesu diente es der Erwartung eines endgültigen Handelns Gottes. 3. Es kann als Steno- wie als Tensive-Symbol gebraucht werden.

Der Hinweis auf den Symbolcharakter von 'Herrschaft Gottes' ist sehr interessant. Er kann zwei Dinge gut erklären: Wieso eschatologische Bilder immer wieder aktualisiert wurden und wieso die Texte, in welchen von Gottes Herrschaft die Rede ist, praktisch nie genaue Beschreibungen der gemeinten Sache liefern. Ein Fragezeichen ist jedoch hinter den skizzierten Mythos zu setzen. Das Symbol evozierte sicher einen Mythos, ein Geflecht von Glaubensvorstellungen. Aber dabei dürfte es sich kaum um jenes fest umrissene Ganze gehandelt haben, welche eine Richtung der atl Wissenschaft konstruierte. Es ist deshalb im Folgenden darauf zu achten, auf welche Elemente der Glaubenstradition die frühjüdischen Texte Bezug nehmen.

2.10. Neues Interesse am Reich Gottes und an der frühjüdischen Literatur

Die Veränderungen in der theologischen Landschaft der letzten zwanzig Jahre haben eine gewisse Zuwendung zum Thema des Reiches Gottes bewirkt. Das geschah allerdings stärker auf systematischem als auf exegetischem Gebiet und auch hier nicht mit derselben Intensität wie vor fast hundert Jahren.

In der tonangebenden protestantischen Systematischen Theologie in Deutschland verlor im Gefolge der gesellschaftlichen Entwicklungen die existentiale Interpretation der Eschatologie ihre Faszination. Man spürte, dass die gesellschaftliche Dimension des Glaubens und der Hoffnung in ihr zu stark zurückgedrängt worden war. Sowohl der Zukunftsoptimismus der Sechzigerjahre wie auch die Weltprobleme der Verelendung und der Umweltzerstörung liessen die Frage nach der Zukunft der Welt und der Menschheit aktuell werden. Die Frage nach dem Reich Gottes konnte als eine aktuelle erfahren werden. Bei dem neuen theologischen Nachdenken über die Welt, ihre Geschichte und die Eschatologie wurde jedoch selten der Begriff des Reiches Gottes zum systematischen Angelpunkt gemacht. Das Thema des Reiches Gottes kam vor allem bei der Bestimmung des Verhältnisses von menschlicher Aktivität und Handeln Gottes in der Geschichte ins Blickfeld.[89]

[89]Von den Theologen, welche am Anfang der neuen Beschäftigung mit der

Auf exegetisch-historischem Gebiet hat sich die Forschung seit den Qumranfunden wieder vermehrt der frühjüdischen Literatur zugewandt. Dabei fallen gelegentlich einige Brosamen zu unseren Thema ab. Ihnen soll zum Schluss noch unsere Aufmerksamkeit gelten.

2.10.1. G.Klein, Reich Gottes als biblischer Zentralbegriff (1970)

Auf dem Grenzgebiet von Systematischer Theologie und Exegese bewegt sich der Artikel von KLEIN. Er will die verschiedenen modernen Interpretationen des Reiches Gottes an den biblischen Aussagen überprüfen. Dabei skizziert er die Vorgeschichte des ntl Begriffes. Er scheint jedoch diesen Abschnitt eher zur Herstellung von Munition für seine systematischen Kanonnaden als zur verständnisvollen Darstellung gebrauchen zu wollen.

Im AT "hebt sich -sozusagen als 'Vorgänger' des Begriffs 'Reich Gottes'- das Motiv vom Königtum Jahwes hervor" (649), das sich in bestimmten Pss, in Prophetenbüchern und bei Dan findet. Dem Motiv eignet eine starke politische Komponente, da der irdische König Statthalter des himmlischen ist. Im Spätjudentum wandelt sich der Glaube an das Königtum Gottes. Das Motiv der königlichen Herrschaft Gottes verweist jetzt vorwiegend auf eine endzeitliche Realität. Aber "ausgerechnet in derjenigen Literatur des Spätjundentums, die am stärksten mit dem Thema der Endzeit beschäftigt ist -in der Apokalyptik- wird die erwartete Zukunft auffallend selten unter dem Motiv des Gottesreiches verarbeitet." (651) In Frage kommen nur Dan 2,44 (4,31 6,27 sind uneschatologisch), Sib 3,767 AssMos 10,1ff. Auch in der Qumranliteratur tritt der Terminus zurück (nur 1QM 6,6; uneschatologisch ist 12,7). Das hängt damit zusammen, dass die apk Literatur mehr am dramatischen Umschwung als an der Folgezeit interessiert ist und dass der Umschwung nicht als transzendentes, sondern als politisches Geschehen erwartet wird. "Der theologische 'Stellenwert' des Motivs ist in diesem Bereich des Judentums überraschend gering" (652), ebenso in der rabbinischen Literatur, wo es zu einem Abstraktum geworden ist, das in zwei stereotypen Wendungen vorkommt (das Joch des Königtums auf sich nehmen, das Offenbarwerden des Königtums Gottes). Lebendig scheint das Motiv nur bei den Zeloten gewesen zu sein, die um der radikal verstandenen Gottesherrschaft willen jede

[89](Forts.) Eschatologie stehen (MOLTMANN, PANNENBERG, METZ), hat nur PANNENBERG in einer kleinen Aufsatzsammlung das Stichwort im Titel (Theologie und Reich Gottes). "Reich Gottes" zum systematischen Zentralbegriff machen wollen KRAUS, Reich Gottes - Reich der Freiheit; WENZ, Theologie; BEISSER, Reich Gottes. Mit dem Verhältnis von innerweltlicher Hoffnung und Reich Gottes beschäftigt sich FRIEDRICH, Utopie und Reich Gottes. Auf unsere Fragestellung gehen diese Werke nicht ein.
W.T. IN DER SMITTEN, Gottesherrschaft und Gemeinde. Beobachtungen an Frühformen eines jüdischen Nationalismus in der Spätzeit des Alten Testaments, Bern 1974, ist eine Arbeit zur Geschichte der frühnachexilischen Zeit.
F.HUBMER, Weltreich und Gottesreich in Prophetie und Erfüllung (Telos-Bücher), Neuhausen-Stuttgart [5]1971, ist ein evangelikal ausgerichtetes Erbauungsbuch über den ständigen Kampf zwischen Welt- und Gottesreich in der Geschichte.

Fremdherrschaft aktiv bekämpften in der Hoffnung, durch ihr Engagement die Gottesherrschaft herbeizuführen. Es zeigen sich also zwei "Grundstrukturen menschlicher Reich-Gottes-Konzeptionen überhaupt" (654): die Stereotypisierung zu einem abstrakten theologischen Schlagwort und die Aktivierung zu einer Zielvorstellung eines politischen Engagements. Beide Tendenzen zeigen sich auch in der Gegenwart: das vulgär-orthodoxe Modell, welches das Reich Gottes an den Schluss des Geschichtsablaufes projiziert und dadurch zum Abstraktum werden lässt und "jene theologische Lieblingstendenz der Gegenwart, die ... das Reich Gottes in funktionale Abhängigkeit vom menschlichen Einsatz geraten zu lassen droht." (654) Grund genug, das ntl Zeugnis zu berücksichtigen, das sich nicht nur in der Frage des Zeitpunktes vom zeitgenössischen Judentum unterscheidet, sondern vor allem im Wie und Was. Die Gottesherrschaft tritt in Jesus in Erscheinung und empfängt ihre für den Glauben verbindliche Fassung in der urchristlichen Christusverkündigung: "In evangelio est Dei regnum Christus ipse." (Marcion, 676)

2.10.2. J.Becker, Das Heil Gottes (1964)

Bedeutsamer für unser Thema als diese eher schablonenhaften Bemerkungen sind ein paar Seiten in BECKERs Buch.

Bei dieser Untersuchung geht es um die Leitbegriffe, mit denen in Qumran Heils- und Unheilsaussagen verbunden werden und ihren Vergleich mit dem NT. Unter den Heilsbegriffen steht an zentralen Stelle die צדקה , die häufig auch durch אמת ersetzt wird. "In dualistischen Texten jedoch treten häufig צדקה und אמת ganz in den Hintergrund, dann steht an exponierter Stelle מלכות/ממשלה . Die sonstigen Heilsbegriffe haben eigentlich meistens neben- oder untergeordnete Bedeutung." (11) Da die Kriegsrolle einer der Texte mit ausgeprägtestem Dualismus ist, ist es nicht verwunderlich, dass dort die Heilsaussagen mit מלכות ausgedrückt werden, während offenbar für die Herrschaft der Unheilsmächte ממשלה gebraucht wird.[90]

Im Exkurs "Zur religionsgeschichtlichen Frage der Herkunft des dualistischen Zwei-Mächte-Denkens" (96-103) kommt BECKER auf die Königsherrschaft Gottes zu sprechen, da diese neben 'Herrschaft', 'Wahrheit', 'Gerechtigkeit' und 'Frevel' einer der Hauptbegriffe ist, mit welchen dualistische Strukturen ausgedrückt werden. "Das Alte Testament kennt zwar die Vorstellung einer מלכות יהוה , doch hat diese nie eine dualistische Gegenmacht, die im Kampf überwunden werden muss. Selbst im Buch Daniel ist Gottes Herrschaft ... noch ohne dualistische Gegenmacht in Form einer zentral gelenkten satanischen Herrschaft anzutreffen." (96) Der Gegensatz zwischen den Weltreichen und der Gottesherrschaft ist zwar besonders scharf akzentuiert, aber "es fehlt eine einheitliche, zusammenfassende Terminologie für diese Weltreiche, wie auch eine satanische Gestalt" (97). Die dualistische Vorstellung von Qumran muss also von anderswo kommen und es ist anerkannt, dass sie auf parsistischem Einfluss beruht. (97)

BECKER bespricht nun noch die Pseudepigraphen des AT, die in ähnlicher Weise dualistisch denken. "Vorweg ist grundsätzlich festzustellen, dass von der Herrschaft Gottes in den gesamten Apokryphen und Pseudepigraphen relativ selten die Rede ist."[91] In endzeitlichem Sinne sind Henäth

[90]Vgl. BECKER, Heil Gottes 78-82. Anders in den Zusätzen zu 1QM, vgl. ebd.92ff.

92,3 Sib 3,767 (vgl. Jub 1,28) und die 11.Benediktion des Achtzehngebetes gemeint. In AssMos 10,1, einer kleinen, dreistrophig gegliederten Apokalypse ist die Herrschaft Gottes "als der dualistische Gegensatz zur Satansherrschaft die eschatologisch erwartete Heilsgabe Gottes". (100) מלכות drückt hier innerhalb des dualistischen Grundschemas die Heilsseite aus. Auch den TextXII liegt eine dualistische Struktur zugrunde, die in verschiedenen Begriffspaaren ausgedrückt wird. "Sünde tun, bringt Beliar zur Herrschaft ... Dabei ist diese Herrschaft des Feindes eine durch Gottes eschatologische Heilstat begrenzte." (102, vgl. TDan 5,13 TBenj 10,7) "Zwar fällt in diesem Zusammenhang der Ausdruck βασιλεια του θεου expressis verbis nicht, doch zeigen die beiden Zitate, dass die Sache vorhanden ist: Gottes eschatologisches Herrschen ist das Ergebnis einer Besiegung der ihm feindlichen βασιλεια Beliars und bedeutet ... für Israel שלם , Heilszustand. Damit zeigt sich auch hier die nahe Verwandtschaft vom alttestamentlichen צדקה - Heil und der Herrschaft Gottes, und das umso deutlicher, als auch hier wieder die eschatologische Theophanie (TDan 5,13) dieses Herrschen Gottes begründet." (102)

Es kann also in sehr unterschiedlicher Weise von der Königsherrschaft Gottes gesprochen werden. Undualistische Aussagen:
- sprechen von einem ständigen Köngisein Gottes (z.B. Tob 13,1),
- erhoffen für die nahe Zukunft in der Geschichte den Erweis seines Königtums (z.B. Sach 14,16f.),
- reden futurisch-apokalyptisch von der Königsherrschaft (Sib 3,767),
- verstehen die Königsherrschaft irdisch-politisch und dann messianisch (11.Bitte des Achtzehngebetes, ApcBarsyr 39,7).

"Demgegenüber sind die in kosmisch-dualistischen Zusammenhang anzutreffenden Aussagen dynamisch-eschatologischer Struktur" (102, vgl. AssMos TextXII 1QM). Das heisst, dass sie "primär keine Bezeichnung eines umgrenzten Raumes waren, sondern ihrem Wesen nach den sich vollziehenden Akt der Macht ausübenden Herrschaft zum Ausdruck brachten. Wer מלכות אל sagte, verband damit den Gedanken: ימלך אל." (198)

"Die Untersuchung hatte verdeutlicht, dass speziell in Texten, die eine dualistische Grundstruktur aufweisen, von der Herrschaft Gottes gesprochen wurde. Hingegen enthielten die andern jüdischen Texte nur spärliche Belege." (197)

Hier wird nicht mehr versucht, alle Stellen einer einzigen Vorstellung zuzuordnen. Wichtig ist auch die Beobachtung, dass der Begriff oft den dynamischen Sinn von 'Herrschen' hat. Anderseits zeigt gerade BECKERs Interpretation der 'dualistischen' Texte, wie irreführend es sein kann, wenn man mit textfremden Kategorien an die Reich-Gottes-Texte herantritt und sie vom Ganzen des Werkes isoliert. Im Gegensatz zu BECKER werden wir feststellen, dass in den Qumrantexten מלכות gerade nicht dazu dient, dualistische Strukturen auszudrücken und dass in AssMos 10 nicht Gottes- und Satansherrschaft

[91] ebd. 99. Tob 13,1.10 ZusDan 3,54 PsSal 5,19 17,1.3 Henäth 22,14 25,3 27,3 84,2 103,1 sind uneschatologisch, "sie reden von der ständigen Ausübung der göttlichen Königsherrschaft" (99).

gegenübergestellt werden, sodass hier gar kein dualistischer Text vorliegt. [92] Somit können wir auch BECKERs Folgerung nicht übernehmen, dass speziell in dualistischen Texten von der Herrschaft Gottes die Rede ist.

2.10.3. C.Thoma, Die gegenwärtige und kommende Herrschaft Gottes als fundamentales jüdisches Anliegen im Zeitalter Jesu (1976)

THOMA will in seinem Artikel aufzeigen, dass sowohl im Frühjudentum als auch im Rabbinismus die Sache der Gottesherrschaft von zentraler Bedeutung war. Sie äusserte sich im Problem der theologischen Deutung von Gegenwart und Zukunft und im Problem des Verhältnisses der beiden Grössen zueinander.

Anhand von hauptsächlich rabbinischen Texten zeigt er, "dass sich die Herrschaft Gottes in der Geschichtszeit sowie in der Vor-, Ueber- und Nachgeschichte manifestiert und dass im jeweiligen Heute eine Konkretion, ja Zusammenballung alles Vergangenen, Ueberirdischen und Kommenden geschieht". (68) Dabei gab es im Zeitalter Jesu (ca. 170 v. - 150 n.Chr.) "keine theologische Herrschaft-Gottes-Systematik. Es war vielmehr so, dass die einen vorwiegend von der endzeitlichen, andere von der himmlischen, andere von der vergangenen und andere von der gegenwärtigen Herrschaft Gottes fasziniert waren. Diese Faszination liess die andern Aspekte der Herrschaft Gottes nie ganz vergessen, jedoch bisweilen in den Hintergrund treten" (74).

2.10.4. M.Lattke, Zur jüdischen Vorgeschichte des synoptischen Begriffs der Königsherrschaft Gottes (1976)

Am Ende dieser Literaturübersicht ist noch auf den einzigen neueren Artikel hinzuweisen, welcher sich ausdrücklich mit unserem Thema befasst.

Die Arbeit knüpft an einen Artikel VOEGTLEs an, in dem er auf die Wichtigkeit einer Untersuchung des Werdens des Begriffes βασιλεια του θεου hinweist.[93] Das Ergebnis vorwegnehmend, schreibt LATTKE: Der Abstraktbegriff 'Königsherrschaft Gottes' "spielt in der gesamten Literatur des Judentums eine verschwindend kleine Rolle" (9), wie das BILLERBECK für die rabbinische Gedankenwelt schon lange festgestellt hat. Im vorrabbinischen Judentum und auch im AT ist er noch viel seltener; allerdings muss man beachten, dass der Begriff zu den Abstraktbildungen gehört, die erst im Späthebräischen beliebt wurden. Deshalb darf man sich "in der Untersuchung der jüdischen Vorgeschichte des synoptischen Begriffs der 'Königsherrschaft Gottes' nicht beschränken auf die sprachlichen malkūt-Belege. Vielmehr wird man auch diejenigen Texte im Auge haben müssen, die von Gott als 'König'

[92] Vgl. 5.1.2.2., 8.3.2.2. und 8.3.6.1.

[93] VOEGTLE, Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos, Düsseldorf 1970 144: "Um zu historisch begründbaren Folgerungen zu kommen, kann man der Genesis und eigentlichen Lebendigkeit des rabbinischen Abstraktbegriffs malkūt schāmaijim nicht genug Beachtung schenken."

(maelaek), von seinem 'König-Sein' bzw. "König werden" (mālak) reden" (10).[94]

Nach diesen einleitenden Fragen wendet sich LATTKE der Zeit und den Quellen zu. Das NT selbst ist eine der Quellen für den jüdischen Begriff der Königsherrschaft Gottes. Bei den ntl Stellen ist freilich "das christliche Novum seit Jesus so stark am Werk, dass bloss noch die Quantität indirekt davon Zeugnis gibt, dass Königsherrschaft im Vorverständnis des Juden im Mutterland und in der Diaspora mehr oder weniger fest verankert war" (12). Der zeitliche Rahmen für die Vorgeschichte ergibt sich daraus. Terminus ad quem ist das 1.Jh.n. als Zeit des NT; Terminus a quo Esra am Anfang des 4.Jh.v. als Beginn des Frühjudentums.

In diesen Zeitraum fallen folgende Quellen: Das AT, wo allerdings eindeutig ältere Traditionen mit längst vergangenem Sitz im Leben ausser acht gelassen werden können, wie z.B. das für die atl Wissenschaft durchaus wichtige Problem des Königtum Jahwes. Wichtiger sind die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT, besonders wenn man berücksichtigt, dass der Umfang des Kanons noch nicht festgelegt war, sodass auch solche Schriften als Offenbarung gelten konnten. Dazu kommen noch die Schriften der Qumran-Essener. Flavius Josephus gibt zum Thema direkt nichts her, da er bei seinen Beschreibungen jüdischer Parteien die Tendenz hat, "die eschatologische Hoffnung des Judentums wegen seiner (!) politischen Gefährlichkeit zu unterschlagen" (13 A.34). Immerhin ist zu beachten, was er Bell § 118 über den Zelotengründen Judas schreibt. "Sachlich (ist) in den Nachrichten über die Sekte des Judas Galiläus (Zeloten, Sikarier) eindeutig und konsequent von Gottesherrschaft die Rede."[95] Philo gibt nicht viel her, da seine Anschauung vom Gottesreich durch und durch ethisch ist. Die Frage nach weiteren Quellen ist vorsichtig anzugehen. Zwar sind Talmud, Midrasche, Targume und jüdische Gebete nach-ntl Sammlungen, die aber z.T. ältere Traditionen bewahren. Besondere Beachtung verdienen die jüdischen Gebete. Aber Vorsicht ist bei der Beurteilung der bei BILLERBECK, DALMAN und VOLZ zusammengetragenen Belege und ihrer Systematisierungsversuche geboten. "Die Vielfalt des Frühjudentums lässt sich nicht über den einen Leisten des relativ homogenen orthodoxen Rabbinentums der ersten fünf bis sechs Jahrhunderte unserer Zeitrechnung schlagen." (14)

LATTKE versucht nun, "das sprachliche Vorverständnis des Juden in Palästina wie in der hellenistischen Diaspora" (14f.) zu eruieren und bespricht die Texte verschiedener jüdischer Gruppierungen. Da sich beim Textmaterial keine spezifischen Gliederungsprinzipen ergaben, gliedert er die Texte nach ihrer Gruppenzugehörigkeit.

2.10.4.1. Königtum Gottes im apokalyptischen Schrifttum: Die Königsherrschaft Gottes spielt keine Rolle in MartJes ApcBarsyr,gr Hen sl 4Esr. "Die Testamente XIIPatr reden zwar an einigen Stellen von der endzeitlichen Theophanie (TestSim 6,5 TestLev 8,10 TestNaph 8,1ff.). Aber von Gottes 'Königsherrschaft' ist ausdrücklich nur TestDan 5,13 und TestBenj 9,1;10,7 die Rede." (16) Das Motiv der Königsherrschaft Gottes ist sicher nicht das Zen-

[94] Die Auswechselbarkeit der Formen zeigen die Targume und Midrasche und 1QM 12,16 mit der Dublette 19,8, wo einmal verbal und einmal nominal von Israels eschatologischer Herrschaft die Rede ist (LATTKE, Vorgeschichte 10).

[95] Ebd. A.34 nach einem Brief von HENGEL.

tralthema der Schrift.

Das Danielbuch gibt nur im ersten Teil (2,44f. 3,33 4,31 6,26) der Hoffnung auf das Einschreiten Gottes in der Errichtung seiner Königsherrschaft Ausdruck. In dem wichtigen und zentralen Kapitel 7 geht es aber um die Herrschaft des Menschensohnes (7,13f.) und Herrschaft des Volkes der Heiligen des Höchsten (7,18.22.27). "Königsherrschaft Gottes und des Menschensohnes (und des heiligen Volkes) sind getrennte, daher auch auseinanderzuhaltende Komplexe. Diese Diastase in der Frühzeit wird durch die späteren Apokalypsen bestens bestätigt." (17)

Bei den Sibyllinischen Orakeln ist vor allem das dritte Buch für unser Thema beachtenswert. "Der Mitte des 2.vorchristlichen Jahrhunderts entstammen Stücke, die von der eschatologischen Proskynese vor dem grossen Gott, dem unsterblichen König sprechen (III,616f.716ff.)." (17) In engem textlichen und sachlichen Zusammenhang dazu steht eine eschatologische Verheissung, die sich auf die kommende Königsherrschaft Gottes bezieht (3, 767ff.796ff.807). Zeitlich näher dem NT sind die Verse 3,46-56, die aus dem Ende des 1.Jh.v.Chr. stammen.

Bei der apk Literatur aus dem Einflussgebiet der Qumrangruppe ist Hen äth zu erwähnen. In den älteren Stücken wird Gott mehrfach als ewiger König gepriesen, meist in "Verknüpfungen mit seinem Schöpfertum, in dem sein Weltregiment und -darauf liegt durchgehend der Akzent- sein Weltgericht begründet werden (9,4f;12,3;25;27,3;81, 3). Auf dem doppelten Gericht ruht auch das Gewicht in der alten Zehn-Wochen-Apokalypse (93+91,12-17)." (19) In den Bilderreden, die aus dem 1.Jh.v. und nicht erst aus dem 2.Jh.n. stammen, ist von der Königsherrschaft Gottes nicht die Rede.

Im Jubiläenbuch (um 100 v.) ist 50,9 bemerkenswert (Sabbat als Tag der heiligen Königsherrschaft). Sonst sucht man ausser in 1,28 Basileia-Aussagen vergeblich.

Der Himmelfahrt des Moses (kurz vor der Zeitenwende) geht es in den Kapiteln 7-10 um den Anbruch der Herrschaft Gottes. "Gottes Königsherrschaft wird ... erhofft von seinem eigenen und selbstmächtigen Erscheinen her-ein durchaus apokalyptischer Gedanke!" (20)

2.10.4.2. Königsherrschaft Gottes in Qumran

Auch in Qumran ist die Königsherrschaft Gottes kein beherrschendes Thema. Neben Stellen, die bloss in weiterem Sinn in Frage kommen (1QS 9,24 1QH 10,8 1QapGen 2,4ff. 4QFlor 1,3) "bleibt von allen Qumranschriften eigentlich nur die Kriegsrolle als Zeugnis für die Rede von der Königsherrschaft Gottes" (20). Meist "stehen Königsherrschaft Gottes und ewige Königsherrschaft Israels in engem textlichen und sachlichen Zusammenhang" (20f.), ohne dass der Begriff aber zentral für die Kriegsrolle würde.

2.10.4.3. Gott als König des Himmels und der Erde im hellenistischen Judentum

In der jüngeren Weisheitsliteratur spielt das Thema der Königsherrschaft Gottes eine verschwindend kleine Rolle. Es gibt einige Gebetsanreden Gottes als König (Sir 51,1 3Esr 4,46.58 Weish 3,8 6,4 10,10). Auch in den Gebetsanreden in der übrigen apokryphen Literatur ist der Titel König verhältnismässig selten und immer nur eine unter vielen anderen Gottesbezeichnungen (vgl. 3Makk 2,2ff. 6,2f. Jdt 9 Tob 13 ZusEst). Diese aus dem 1. und 2.Jh.v.Chr. stammenden Gebete sind alle uneschatologisch.

2.10.4.4. Königsherrschaft Gottes nach pharisäischen und frühen rabbinischen Zeugnissen

Im pharisäischen Schrifttum beschreibt 2Makk 7 Gott als König der Welt im Kampf gegen den gottlosen König Antiochus und das Gebet 2Makk 1,24-29 zeigt schön, wie der theologische Hoheitstitel König nur eine Bezeichnung Gottes unter vielen anderen ist (23).

In den PsSal finden sich hymnische Aussagen über die ewige Königsherrschaft Gottes, deren atl Wurzel Ex 15,18 ist (PsSal 2,30.32 5,18f. 17). "Problematisch und meines Wissens völlig singulär ist hier aber die literarische Verknüpfung mit dem Messias-König, der in 17,4 eingeführt wird." (23) Die Frage, wie sich Königsherrschaft des Messias zur Königsherrschaft Gottes verhält, löst der Verfasser in eleganter Weise, indem er 17,34 den Messias Jahwe unterstellt.

Die frühen rabbinischen Traditionen über Gegenwart und Zukunft der Himmelsherrschaft verursachen grosse methodische und hermeneutische Schwierigkeiten. "Mit Gewissheit lässt sich sagen, dass in der fraglichen Zeit von Gott als König und von seiner Königsherrschaft bei palästinischen Pharisäern und Schriftgelehrten die Rede war" (24) und zwar unter dem Aspekt der Gegenwart und der Zukunft (Achtzehnbittengebet). Aber keineswegs war dieses Thema zentral.

Damit schliesst der Artikel ziemlich abrupt, wie es überhaupt manchmal schwierig ist, dem Gedankengang zu folgen. Vielleicht liegt das daran, dass LATTKE versucht, auf kleinstem Raum die Stellen doch etwas in ihren Kontext zu stellen und die Schriften den verschiedenen Gruppierungen zuzuordnen. Jedenfalls ist methodisch ähnlich voranzugehen. Jede Schrift muss zuerst einmal für sich genommen werden, um nicht den "Richtungspluralismus des Frühjudentums"[96] vorschnell einzuebnen.

2.11. Ergebnisse des Forschungsüberblickes

Der Impuls für die Beschäftigung mit dem Thema des Reiches Gottes in

[96]MAIER, Geschichte 5. Auf die Artikel von KOCH, Offenbaren, und CHILTON, Regnum Dei, welche sich mit dem Begriff der מלכותא in den Targumen befassen, muss eingehender im Kap. 13.3.20 eingegangen werden, sodass ich hier auf eine Zusammenfassung verzichte. Sie zeigen sehr deutlich, welchen Einfluss systematische Positionen haben können.
COPPENS, La relève apocalyptique du messianisme royal I : La royauté, le règne, le royaume de Dieu, ist der erste Teil einer Trilogie, welche sich mit der Wiederaufnahme des Messianismus in der Apokalyptik, d.h. in erster Linie mit der Figur des Menschensohnes befasst (9,38). Im ersten Band will COPPENS den Rahmen der Apokalyptik beschreiben, welchen er im atl Glauben an Gott als König sieht. Der grösste Teil (75-269) besteht in einer Analyse der atl Stellen, wobei vor allem die Frage nach dem Ursprung und der Entwicklung dieses Glaubens im Vordergrund steht. Die zwtl Literatur nimmt 2 Seiten ein (259-61). Das Werk verarbeitet grösstenteils bereits erschienene Artikel (vgl. ETL 53 (1977) 1-23 297-362).

der jüdischen Literatur ging nicht von dieser selber aus, sondern stammte aus der Systematischen Theologie. Von hier übertrug er sich auf das NT und erst in dritter Linie auf die jüdischen Texte. Dieser Faktor hat die ganze Periode der Forschung fast durchwegs geprägt. Denn die Texte kamen praktisch nur ins Blickfeld als Produkte, welche zur Vorgeschichte des NT gehören, diese unter Umständen erhellen und so indirekt die Legitimität einer systematisch-theologischen Position stützen konnten. Dies Motiv birgt die Gefahr in sich, dass die Texte in Funktion der gewünschten Resultate interpretiert werden. Sie wird noch dadurch erhöht, dass die Texte, weil sie nur ein Nebenargument liefern, häufig summarisch behandelt oder zum voraus als einheitliche Gruppe isoliert wurden.

Ein weiterer Grund dafür, dass die Texte oft zu wenig in ihrer Individualität ernst genommen wurden, liegt im damaligen Bild des Judentums und dem wissenschaftlichen Erkenntnisinteresse begründet. Man war an den 'Lehren', an der 'Theologie' des Judentums interessiert, sodass auch in historischen Arbeiten die systematische Anordnung des Stoffes überwog oder deren Wirkungsgeschichte dominierte. So wurde z.B. am Anfang die Frage erörtert, ob im Judentum zur Zeit Jesu überhaupt eine eschatologische Erwartung lebendig war. Die positive Antwort wurde aus den Handbüchern übernommen. Dabei griff man auf die systematisch zusammenfassenden Partien zurück, nicht auf die Analysen der einzelnen Schriften, welche in denselben Werken meist auch zu finden waren. Das verstärkte den Trend, das Judentum als einheitliche Grösse aufzufassen, deren schriftliche Zeugnisse beliebig kombiniert werden konnten. Man suchte nach dem jüdischen Reich-Gottes-Begriff. So waren selbst Autoren von detaillierten Untersuchungen, welche, wie z.B. LAGRANGE, ein Gespür für die Differenziertheit des Frühjudentums hatten, nicht davor gefeit, am Schluss eine Vorstellung auszudestillieren.

Umstritten war, wo dieses Judentum zu fassen war. Durften die ausserkanonischen Schriften oder das Corpus rabbinicum oder beide Gruppen als Quellen dienen? Bei der Beantwortung dieser Frage spielte wohl ein Element aus der systematischen Diskussion eine Rolle. Der Streitpunkt, ob die Verkündigung Jesu eschatologisch war oder nicht, war ja nicht bloss eine historische Frage, sondern ihre Virulenz lag darin, dass die Antwort darüber entschied, ob der Zentralbegriff der Verkündigung Jesu für die Ethik und die Gestaltung des Alltags relevant bleiben konnte. Wer sich dafür ein-

setzen wollte, fand in der rabbinischen Konzeption der Herrschaft Gottes eine geeignete Hilfe, handelt es sich doch dabei um eine theologische Synthese. So ist verständlich, dass ihr Einfluss sehr gross war. Ihre Redeweise von der Herrschaft Gottes erlaubte die Integration von Ethik und Eschatologie (und damit auch den Einbezug der frühjüdischen eschatologischen Texte). Meist zeigte sich dann die Tendenz, dem eschatologischen Element weniger Gewicht beizumessen. Die rabbinischen Schriften hatten zudem einen offiziellen Charakter, während die übrigen frühjüdischen Texte von Juden und Christen nicht in den Kanon aufgenommen wurden. Das spielt unterschwellig in der Ablehnung oder Abwertung der Apokalyptik eine Rolle.

Wer sich demgegenüber ausschliesslich oder hauptsächlich mit der ausserkanonischen frühjüdischen Literatur beschräftigte, fasste sie meist unter dem Begriff der Apokalyptik zusammen. Sie wurde ebenfalls als eine einheitliche Bewegung gefasst und mit Stichworten charakterisiert, welche von modernen Auffassungen geprägt sind. Besonderes Gewicht wurde auf die Jenseitigkeit der Hoffnung und auf einen radikalen Bruch zwischen Gegenwart und Zukunft gelegt. Aus dieser Charakterisierung wurde die Vorstellung der Königsherrschaft Gottes deduziert und oft zu pauschal in die Texte eingetragen: Es handelt sich um ein Reich, nicht um eine vage Herrschaft. Verbreitet war auch die Methode, die uneschatologischen Stellen auszuscheiden und sich nur mit denen zu befassen, in welchen man eine eschatologische Reichsvorstellung zu erkennen glaubte. So entstand auch hier oft ein einseitiges Bild, welches das Eschatologische überbetonte.

Die Diskussion wurde noch belastet durch die Unschärfe der Begriffe. Oft wurde Reich Gottes für die Gesamtheit der eschatologischen Vorstellungen gebraucht. Es ist offenbar, dass der Begriff eine Art Symbolcharakter hat (PERRIN), aber worauf das Symbol anspielt, wird durch diesen pauschalen Sprachgebrauch nur verdunkelt. Man ist hier zu keinen brauchbaren Ergebnissen gekommen. Nach BOUSSET war er auf die nationale Hoffnung bezogen, sodass für transzendentalere Vorstellungen andere Begriffe gefunden werden mussten. Nach KUHN war er der einzige nichtnationale, d.h. strenge und reine Begriff. Auch hier spielen von aussen herangetragene Gegensätze (diesseitig/jenseitig, national/gestig, etc.) eine Rolle.

Diese Charakterisierung der Hauptströmungen und ihrer Urteile ist vereinfachend. Die Arbeiten sind differenzierter, besonders im Detail. Aber

da man aus dem Nebenschauplatz der Diskussion möglichst klare Argumente heranführen wollte, ist in den Konklusionen ein starker Zug zur Vereinfachung da, zur Alternative 'ewige Herrschaft Gottes' - 'eschatologisches Reich Gottes'.

Forscher, die vor einer zu grossen Beachtung der rabbinischen Literatur warnen und das Judentum vielfältig sehen, setzen sich schliesslich durch. Die neueren ntl Monographien haben sich vom Einheitsdenken abzusetzen begonnen und nehmen im Judentum verschiedene Richtungen an, sodass man aus dieser Alternative etwas ausgebrochen ist. Aber die Nebeneinanderstellung verschiedener Konzeptionen, welche auf einzelne Gruppen verteilt werden, ist auch nicht sehr glücklich.

Zwar bieten die frühjüdischen Texte nicht eine ausformulierte Theologie des Königtums Gottes. Aber die verschiedenen Bereiche, in denen Gott als König wirkt, stehen auch nicht einfach nebeneinander oder werden ausschliesslich in einem Schriftenkorpus thematisiert. Das Problem, ob von Reich Gottes oder von Herrschaft Gottes zu sprechen ist, ist letztlich ein Uebersetzungsproblem. Hinter dem ntl βασιλεια steht der hebräische oder aramäische Begriff מלכות . Das Wort ist eine Abstraktbildung und solche sind im Hebräischen eine relativ späte Erscheinung.[97] Es ist gut möglich, dass die nominalen oder verbalen Grundlagen des Wortes für das damalige Verständnis noch stärker greifbar waren. Es drückt ja Aspekte aus, welche in den modernen Sprachen durch verschiedene Wörter ausgedrückt werden müssen (Königtum, königliche Herrschaft, Reich). Welche Komponente nun überwiegt, kann jeweils nur unter Einbezug eines grösseren Kontextes erfasst werden und lässt sich oft nur in längeren Paraphrasen darstellen.

Es zeigt sich so die Notwendigkeit einer erneuten Untersuchung des Materials, welche versucht, die grössten Fehlerquellen zu vermeiden: Es soll nicht eine einzige Reich-Gottes-Vorstellung gesucht werden, sondern die Stellen sollen möglichst unbeschwert von vorgängigen Klassifizierungen innerhalb der einzelnen Schriften ausgelegt werden.

Einige Umorientierungen in der Exegese kommen dieser Absicht entgegen:

Das heutige Verständnis des Frühjudentums als einer Gemeinschaft,

[97]Vgl. 3.1.

welche von lebhaften Auseinandersetzungen über die Gestalt und die Hoffnung des Glaubens und der Gesellschaft geprägt war, verbietet es, die literarischen Produkte zu nivellieren. Gerade in ihrer Eigenart sind sie interessant.

Die Literaturwissenschaften haben auch die Exegese gelehrt, dass ein Werk, auch wenn es verschiedene Quellen verarbeitet, als Ganzes ernst genommen werden muss und mehr ist als nur die Summe seiner literarkritisch eruierbaren Einzelstücke. Entsprechend ist auch seine Terminologie, seine Botschaft möglichst aus dem Werk selber zu erheben und nicht vorschnell mit Hilfe naher oder ferner Parallelen oder Analogien zu rekonstruieren.

Ferner ist der Begriff Reich Gottes in der systematischen Theologie nicht mehr so umstritten und zentral (auch die politische Theologie arbeitet nicht in erster Linie damit), sodass unbefangeneres Arbeiten möglich ist.[98]

[98]Ich will damit nicht behaupten, dass es völlig vorurteilslose Erkennen gäbe. Die Erkenntnisse der Hermeneutik, dass der Ausleger im Prozess der Auslegung impliziert ist und nicht darüber steht, gelten auch für uns. Aber sie sind nicht in dem Sinne zu verabsolutieren, dass es der Eindruck entsteht, es gäbe überhaupt keine richtigeren und falscheren Interpretationen mehr. Vgl. HIRSCH, Prinzipien, mit seiner Kritik an GADAMER. Ein ruhigeres Klima ist für differenziertere Betrachtungsweisen geeigneter.

3. KAPITEL : GOTTES KOENIGTUM IM ALTEN TESTAMENT

3.1. Einführung

Obwohl unser Interesse der frühjüdischen Literatur gilt, ist eine Uebersicht über die atl Aussagen zum Königtum Gottes angebracht. Die frühjüdischen Texte gehören zur Wirkungsgeschichte des AT. In vielfacher Weise nehmen sie atl Texte oder Themen auf und interpretieren sie neu. Das schliesst nicht aus, dass in ihnen auch andere Einflüsse wirksam sind. Die Verwurzelung in der atl Tradition bleibt jedoch zentral. Deshalb ist auf diese im vorliegenden Kapitel einzugehen. Dabei dürfen wir uns auf eine kurze Interpretation der atl Texte beschränken und die historisch-kritische Erforschung der Vorstufen, des ursprünglichen Sitzes im Leben usw. vernachlässigen. Denn uns interessiert, welche Vorstellungen oder Bilder die Verfasser jüdischer Schriften im AT finden konnten,und diese haben den Text nicht historisch-kritisch gelesen, sondern in seiner Endgestalt.

Als Grundlage für dieses Kapitel können wir den jüdischen Kanon des AT nehmen. Er stand zwar erst um 100 n.Chr. in etwa fest. Einzelne Werke aus der Gruppe der 'Schriften' waren sogar noch länger umstritten (z.B. Hld Koh Sir Spr Est).[1] Es ist jedoch anerkannt, dass das 'Gesetz' schon früh eine festgelegte Grösse war und dass der Umfang der Sammlung der 'Propheten' um 200 v.Chr. einigermassen abgeschlossen war.[2] In der Gruppe der Schriften ist der Psalter ebenfalls schon relativ früh fixiert.[3] Dass die Chronik vor der

[1]Vgl. SCHAEFER, Synode 116.119; STEMBERGER, Synode 19. Beide Autoren wenden sich gegen die gängige Vorstellung, ein normativer jüdischer Kanon sei auf einer sog. Synode von Jamnia um 100 n.Chr. festgelegt worden, um sich von den Christen abzugrenzen. SCHUERER, History II 317 glaubt, dass das Korpus der 'Schriften' um die Mitte des 2.Jh.v.Chr. bestimmt war, da Dan das jüngste Werk ist. Der älteste Beleg für den Kanon stammt jedoch erst von Josephus.

[2]Vgl. EISSFELDT, Einleitung 765; SCHAEFER, Synode 116. Weiter hinauf gehen FOHRER, Einleitung 534 (Ende 4.Jh.) und FREEDMANN, IDB (S) 132 (um 500 v. Chr.).

[3]EISSFELDT, Einleitung 108 denkt an das 4.Jh. Diese Datierung gilt nur, wenn die Pss 44 74 79 83 nicht in die Makkabäerzeit angesetzt werden. Ps 44 und 74 führen den Königstitel für Jahwe, weisen aber keine charakteristischen Unterschiede auf, sodass die Frage ihrer Datierung offengelassen werden kann (vgl. Anm. 126f.).
FOHRER, Einleitung 319 nennt auch das 4.Jh. Er hält die vier umstrittenen Pss für vormakkabäisch (307). In 11QPs[a] finden sich auch nichtkanonische Psalmen und die Reihenfolge der kanonischen stimmt nicht überein. Ob man

frühjüdischen Periode entstanden ist, ist unbestritten. Bis auf wenige Ausnahmen sind also die atl Stellen, welche sich mit dem Königtum Gottes befassen, vor den frühjüdischen Schriften entstanden. Eine Ausnahme bildet das Buch Daniel, welches deshalb im Folgenden separat behandelt wird. Es ist deshalb legitim, bei diesem Kapitel vom Kanon der hebräischen Bibel auszugehen, um die Vorstellungen zu erfassen, welche in der frühjüdischen Periode aus der eigenen Glaubenstradition geschöpft werden konnten.

Innerhalb des Kanons sind die Stellen zu beachten, in denen die Wurzel מלך mit Gott verbunden ist.[4] Die Abstraktbildung מלכות יהוה , welche die wörtliche Vorlage für das ntl βασιλεια του θεου bildet, ist selten.[5] Das ist jedoch nicht erstaunlich, da solche Abstraktbildungen erst in jüngerer Zeit aufkamen.[6] Die in Frage kommenden Stellen sind nicht allzu zahlreich (etwas über sechzig). Die Belege häufen sich im Psalter und bei den Schriftpropheten (je über 20), während im Pentateuch nur Ex 15,18 19,6 Num 23,21 Dtn 33,5 zu nennen sind. Dazu kommen noch wenige Stellen in den Samuelbüchern und in der Chronik. Explizite Belege für den Glauben an das Königtum Gottes fehlen also in weiten Teilen des AT.[7] Insbesondere scheint er nicht mit den geschichtlichen Ueberlieferungen Israels verbunden zu sein. Da er aber in der gesamten Umwelt des AT verbreitet war[8], dürfte Israel diese

[3](Forts.) daraus jedoch Schlüsse für die Entstehungszeit des Psalters ziehen kann, ist fraglich, da die Rolle nach liturgischen Gesichtspunkten geordnet sein dürfte (vgl. SKEHAN, DB(S) IX 817).

[4]Auf eine Untersuchung weiterer Begriffe, die zum Wortfeld 'König' gehören, wird hier verzichtet, da sie in unserem Falle kaum weiterführen. Man vergleiche z.B. 'Thron' 1Kg 22,19 1Chr 28,5 29,23 2Chr 9,8 18,18 Ps 9,5.8 11,4 45,7 47,9 89,15 93,2 97,12 103,19 Jes 6,1 66,1 Jer 3,17 14,21 17,12 49,38 Klgl 5,19 Ez 1,26 10,1 43,7. Zu denken wäre auch an die Vorstellung vom Thronstaat Jahwes 1Kg 22,19 2Chr 18,18 Ijob 1,6-12 2,1-7. Vgl. dazu Anm. 138.

[5]Auf Jahwe bezogen 1Chr 17,14 28,5 Ps 103,19 145,11.12.13. Zur Bedeutung des Wortes vgl. KBL[3] 561: Königsherrschaft, Königswürde, Regierungstätigkeit.
Praktisch gleiche Bedeutung haben ממלכה (1Chr 29,11 2Chr 13,8), vgl. KBL[3] 563 (Herrschaftsbereich, Königtum, Königswürde, Königsherrschaft) und מלוכה (Obd 21 Ps 22,29), vgl. KBL[3] 556 (Stellung als König, Königtum).

[6]"Das alte Abstraktafformativ-ūt ... hat erst unter aram. Einfluss zunehmend an Bedeutung gewonnen." (MEYER, Hebr.Grammatik II 77). Vgl. BAUER-LEANDER, Historische Grammatik I 505; KBL[3] 561; VON RAD, ThW I 569.

[7]Vgl. HEMPEL, RGG II 1706.

[8]ebd. 1706.

Vorstellung aus der Umwelt, wohl über den Kult, übernommen haben. Das ist aber kein Grund, das Thema der Königsherrschaft Gottes gegenüber den 'spezifisch israelitischen' Themen wie Bund, Verheissung usw. zu vernachlässigen, denn seine Wirkungsgeschichte ist bedeutend.

3.2. Kurze Uebersicht über die Forschung zum Königtum Gottes im AT

Die Literatur ist unabsehbar und es soll kein eigentlicher Forschungsbericht gegeben, sondernnur auf einige Themenkreise hingewiesen werden, welche grosse Aufmerksamkeit gefunden haben und in der Literatur zu den einzelnen Stellen immer wieder auftauchen. Die Vorwegnahme hat den Zweck, die Darstellung der Einzelstellen zu entlasten.[9]

3.2.1. Königtum Gottes in Israel

Ein Diskussionspunkt ist die Frage nach Alter und Herkunft der Vorstellung vom Königtum Gottes in Israel. Im AT finden sich Aussagen über Jahwe, welche in Ugarit El und Baal zugeschrieben werden, was auf kanaanäischen Einfluss hinweist[10], sodass eine Uebernahme der Vorstellung für viele Autoren frühestens seit der Landnahme möglich ist. Im Titel 'Jahwe Zebaoth, der auf den Keruben sitzt'[11] könnte ein kanaanäisches Gottesepitheton weiterleben. Da sich die Keruben als Thronsitz kaum von einem Königsprädikat trennen lassen und der Titel auf Silo hinweist, wäre Jahwe schon in früher Zeit als thronender König verehrt worden.[12]

Doch kanaanäischer Einfluss wird auch generell abgelehnt und der

[9]Eine neuere Uebersicht bei COPPENS, Messianisme 7-30; ders. Royauté 89-264, vgl. 2.11 Anm. 96. Die umfassendste Monographie zum Thema ist das gelehrte Werk von E.LIPINSKI, Royauté. In den Grundzügen wurde das Werk positiv aufgenommen; vgl. z.B. O'CONNOR: CBQ 28 (1966) 177-179; FISHER: JBL 85 (1966) 498f.; CAZELLES: VT 16 (1966) 523-29; scharf ablehnend TOURNAY: RB 73 (1966) 420-25. COPPENS, Messianisme, meint: "L'ouvrage en question se distingue par une documentation abondante et par un recours continu aux parallèles de l'Ancien Orient, surtout ceux des textes ougaritiques. Mais les explications philologiques sont parfois recherchées et les vues critiques touchant la composition et la date des documents bibliques, en particulier des Ps XLVII, XCIII, XCVII, XCIX, sont contestables." Die vielen Konjekturen schmälern den Wert des Werkes beträchtlich.

[10]Zur Frage des kanaanäischen Einflusses vgl. SCHMIDT, Königtum Gottes.

[11]Vgl. 1Sam 4,4 2Sam 6,2 22,11 2Kön 19,15 1Chr 13,6 Ps (18,11) 80,2 99,1 Jes 37,16 Ez 9,3 10,4.18.

[12]Vgl. die Zusammenfassung bei CRUESEMANN, Widerstand 77-78, der gegen die Silo-Hypothese ist.

Königstitel schon in nomadische Zeit zurückgeführt.[13] Auf zwei Wegen liesse sich unter Umständen die Königsvorstellung auf indirekte Weise in die Zeit vor der Landnahme zurückverfolgen:[14] bis in die Zeit der Wüstenwanderung mit Hilfe der Ladetradition, sofern die Lade als Thron Jahwes verstanden wurde. Eine andere Hypothese arbeitet mit der Bundesvorstellung. Wenn der Bund nach dem Muster altorientalischer Vasallenverträge verstanden wurde, stünde die Auffassung dahinter, dass Jahwe ein Feudalherr wäre. Beide Voraussetzungen sind jedoch umstritten. Selbst wenn man sie bejahte, ist doch auffällig, dass der Königstitel weder beim Bundesschluss noch bei den Lade-Texten vorkommt.

Ueber die Frühzeit lassen sich also kaum sichere Angaben machen. Im königlichen Jerusalem mag die Königsprädiktion Jahwes durch die Traditionen des Stadtgottes El Eljon Bedeutung erhalten haben.[15] Die älteste sicher datierbare Stelle ist Jes 6,5[16] und es steht fest, dass erst nach Jes, "besonders in der exilischen und nachexilischen Zeit, dies Prädikat in immer zunehmendem Masse auf Jahwe angewendet wird."[17] Von einem unbefangenen Gebrauch des Königstitels kann erst in späterer Zeit die Rede sein, v.a. in

[13]BUBER, Königtum Gottes verteidigt das Alter der Belege im Pentateuch und hält den Sinaibund für einen Königsbund. Aehnlich UFFENHEIMER, Biblische Vorstellung.
WILDBERGER, Jahwes Eigentumsvolk 29.80-94 sieht die seiner Meinung nach in der Erwählungstradition von Ex 19,3b-8 verwurzelte Redeweise vom König Israels als genuin israelitisches Gedankengut an, während die Rede vom Weltkönigtum Jahwes mit dem Heiligtum in Jerusalem verbunden war. Gegen diese Frühdatierung praktisch die ganze Forschung, welche sich mit dem Gott der Väter befasst hat, vgl. MAAG, Malkut 141: "Dieser Gott ist nicht König! Er ist Führer, Beschützer, allgegenwärtig den Menschen verbundener, absolut autoritativer Gott: all das; aber nicht König." Zur Frage der Väterreligion vgl. jetzt RUPRECHT, Religion.

[14]Vgl. COPPENS, Messianisme 25f. (als Hypothesen). Zur Ladehypothese vgl. ALT, Gedanken 350f.

[15]Vgl. SCHMIDT, Königtum Gottes 76-79. MOWINCKEL hält vorköniglichen Einfluss für möglich. "Anderseits ist das spezifisch jerusalemitische Fest, mit dem wir es hier zu tun haben, natürlich nicht älter als David -wenn man es nicht vor ihm dem El Eljon gefeiert hat, was an sich gut möglich ist." (Psalmenstudien II 204).

[16]Vgl. EISSFELDT, Jahwe als König 104; VON RAD, ThW I 568. Schon diese Stelle spricht gegen die These, dass ein Königtum Jahwes nur möglich ist in Zeiten, in denen es in Israel keine irdischen Könige gab (gegen TREVES, Reign of God 230-43).

[17]EISSFELDT, Jahwe als König 105.

der Kultlyrik und bei einigen Propheten.[18]

3.2.2. Die יהוה מלך -Psalmen und das Thronbesteigungsfest Jahwes

MOWINCKEL deutete die Ps 47 93 96-99 als Lieder, welche bei einer am Herbst- und Neujahrsfest stattfindenden kultischen Thronbesteigung Jahwes gesungen wurden. Diese Feier war aber auch Sitz im Leben vieler anderer Psalmen.[19] MOWINCKELs These bildete den Auftakt zu einer intensiven Suche nach einem kultischen Sitz im Leben dieser Psalmen[20], vor allem der Ps 47 93 96-99, welche man häufig Thronbesteigungspsalmen nannte. Dieser Sitz im Leben sah nun je nach der theologischen Heimat des Forschers verschieden aus.

GUNKEL übernimmt die These eines Thronbesteigungsfestes mit aller Vorsicht. "Immerhin bleibt es ein Uebelstand, dass wir alles, was wir über diese Feier zu sagen vermögen, nur durch Vermutung gewinnen können."[21] Er schränkt die Anzahl der Thronbesteigungslieder drastisch ein (Ps 47 93 96-99) und hält die im Psalter überlieferten Pss für geistliche Lieder, für deuterojesajanisch beeinflusste eschatologische Umdeutungen von Thronbesteigungsliedern.

[18]Auch HEMPEL, RGG III 1706-09 findet es verwunderlich, dass der Glaube an das Königtum Gottes in weiten Teilen des AT fehlt, obwohl er in der Umwelt weit verbreitet war. "Die Gründe für die geschilderte Zurückhaltung müssen ... im Jahweglauben selbst liegen." (1706) Er nennt dann die Ablehnung des kanaanäischen Stadtkönigtums und die antimythologische Grundhaltung der Redaktoren des AT. "Am lebendigsten ist der Glaube an das Gott-Königtum Jahwes und zugleich seine Historisierung am Jerusalemer Tempel geworden." (1707)

[19]Psalmenstudien II passim. Detaillierte Forschungsgeschichte bei LIPINSKI, Royauté 1-90. Der Position MOWINCKELs schlossen sich u.a. an: SCHMIDT, Die Thronfahrt Jahves. Grosses Echo fand MOWINCKEL in Skandinavien und bei der myth-and-ritual-school; vgl. LIPINSKI, Royauté 69.

[20]Auffallend ist das dominierende Interesse an der Frage nach dem Sitz im Leben im Kult, die doch nicht so wichtig sein kann, da sich die Psalmen ohne Schwierigkeiten aus dem Kult gelöst haben und der Psalter zum Gesangbuch der nachexilischen Gemeinde geworden ist (vgl. FOHRER, Einleitung 282.320). "Die Frage, ob ein Psalm kultisch ist oder nicht, ist in den meisten Fällen absolut zweitrangig." (KEEL, Feinde 31; vgl. WESTERMANN, Loben 16). Vgl. Anm.99.

[21]GUNKEL/BEGRICH, Einleitung 105; zum Ganzen vgl. ebd. 94-116. Die Schwierigkeiten der verschiedenen Festhypothesen liegen darin, dass ein solches Fest im AT überhaupt nicht erwähnt ist und dass wir über den hinter den Psalmen stehenden Kult auch nicht informiert sind (vgl. STAMM, Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung 45).

Für WEISER sind die Thronbesteigungspsalmen "ein Teilstück der Liturgie des Bundeserneuerungsfestes Jahwes gewesen, sozusagen eine Szene im gesamten Kultdrama, der nicht die alles überragende Bedeutung zukommt, und die nicht in dem Masse von dem altorientalischen Königsritual und der Neujahrsfesttradition bestimmt ist, wie Mowinckel u.a. annehmen".[22]

KRAUS hält ein Thronbesteigungsfest Jahwes aus sachlichen Gründen für kaum annehmbar und ersinnt statt dessen ein anderes Fest: Die Verherrlichung Jahwes als König hat sich mit einer Einzugsfeier verbunden, die wohl am ersten Tag des Laubhüttenfestes stattgefunden hat. Gefeiert wird die Erwählung Jerusalems und Davids durch die Einführung der Lade als des Gottesthrones in das Heiligtum. Die Prozession findet ihren Höhepunkt in der Proskynese vor dem 'König' Jahwe und auf diese Proskynese spielen die meisten Jahwe-Königsstellen im Psalter an. Diese Kulttraditionen vom 'Gottkönig' sind sehr alt.[23]

Andere Forscher lehnen diese hypothetischen Feste ab und vertreten meist die Abhängigkeit der Jahwe-Königs-Lieder von Dtjes. WESTERMANN betrachtet die Pss unter formalen Gesichtspunkten und kommt zum Ergebnis, dass diese Lieder keine eigene Gattung bilden. In Ps 47 96-99 ist die Grundgattung des beschreibenden Lobes noch deutlich erkennbar, während in Ps 93 das Reden des berichtenden Lobpsalms vorherrscht, ins Eschatologische gewandelt. Vor allem ist ein ursprünglich prophetisches Motiv, der eschatologische Königsruf (Jes 52) in das beschreibende Lob der Pss aufgenommen worden. "Wenn er (der esch. Königsruf) nach dem Exil im Gottesdienst der Gemeinde weiterlebte, so lebt darin die Gewissheit des kommenden Eingreifens Gottes."[24] Die Jahwe-Königs-Psalmen sind also eschatologisch zu verstehen. Die eschatologische Deutung in Abhängigkeit von Dtjes unter Ablehnung eines

[22]Psalmen I 35.

[23]Vgl. Psalmen 197-205. Damit modifiziert KRAUS seine frühere Ansicht, die er in 'Die Königsherrschaft Gottes' vertreten hatte.
Nach dieser ersten These war das Element der Erwählung des Davidhauses konstitutiv für das Fest. Da es aber durch das Exil und den Untergang der Davidsdynastie sinnlos geworden war, wurde es nach dem Auftreten Dtjes durch ein anderes Thema ersetzt. "Indem Deuterojesaja die Rückkehr Jahwes, der durch sein wunderbares Eingreifen nun selber König Israels geworden ist, verkündigt, wird die hoffnungslos entleerte Botschaft des königlichen Zionfestes mit neuem Inhalt gefüllt." (105f.)

[24]Loben Gottes 115.

Thronbesteigungsfestes vertreten auch die Anhänger der anthologischen Psalmeninterpretation[25] und andere, z.B. FOHRER. "Die Jahwe-König-Lieder hängen nicht mit der Vorstellung von einer Thronbesteigung Jahwes oder mit einem Fest zusammen, sondern verkündigen seine alleinige Herrschaft. Daher bezeichnet man sie am besten als monotheistische Hymnen."[26]

3.2.3. יהוה מלך

Eng mit der Frage eines Thronbesteigungsfestes verbunden ist die Frage nach der Bedeutung des Ausdruckes יהוה מלך . Hat das Verb ingressive Bedeutung (das ist die Voraussetzung jeglicher Thronbesteigungshypothese) oder ist es durativ zu verstehen?[27] Hat die unübliche Wortstellung Subjekt-Prädikat eine Bedeutung, d.h. weist sie auf einen Gegensatz Jahwes gegenüber andern Göttern hin?[28] ULRICHSEN hat neue Lösungen vorgeschlagen. Er unterscheidet zwischen fientischen und stativischen Verben. Die stativischen Verben haben zwei Aktionsarten, ingressiv und durativ. "Sie sind nicht entweder durativ oder ingressiv, sondern enthalten beide Möglichkeiten. Nur die Kontexte können entscheiden, was gemeint ist."[29] מלך ist ein stativisches Verb und vom Nomen מלך abgeleitet.

[25]Z.B. DEISSLER, Psalmen I 20. FEUILLET, Psaumes eschatologiques.

[26]Einleitung 286. Gegen ein Thronbesteigungsfest auch EISSFELDT, Einleitung 148.

[27]KOEHLER, Jahwäh malak 188, lässt es offen: "Es ist Jahwä, der König (geworden) ist."
RIDDERBOS, Jahwäh malak 88, durativ: Jahwe ist König (für Ps 93,2).
MICHEL, Studien 64: "Die überwältigende Mehrzahl der Stellen fordert die Uebersetzung 'als König wirken, herrschen'." Die Aussage 'er ist König' wird im Hebräischen durch einen Nominalsatz wiedergegeben.
GELSTON, A note 512: "The verb מלך is best translated 'is king' or 'reigns' rather than 'has become king'; where this nuance is present, it is indicated by the context."
KAPELRUD, Nochmals Jahwä malak 231: Im hebr. Verb bilden beide Momente, ingressiv und durativ, keinen echten Gegensatz. "Jahwe ist König geworden und regiert noch als könig (!)."

[28]KOEHLER, Jahwäh malak 188: Die Satzstellung Subjekt-Prädikat hebt das Subjekt hervor. RIDDERBOS, Jahwäh malak 88: Das ist möglich, aber in den meisten Fällen bedeutet diese Satzstellung, dass etwas Zuständliches beschrieben werden soll. MICHEL, Studien 52: Die Satzstellung ist bedeutsam. GELSTON, A note 512: Die Satzstellung weist wohl auf Emphase des Subjektes hin. Das ist aber nicht strikt nachzuweisen, sodass aus der Wortfolge allein keine sicheren Schlüsse gezogen werden dürfen.

[29]Jhwh malak 362.

Eine Untersuchung der Stellen zeigt, dass es je nach Kontext ingressiv oder durativ zu verstehen ist. Auch sagt die Wortfolge nichts über die Aktionsart aus. Nun ist aber der Kontext von מלך in den umstrittenen Psalmen nicht mit Sicherheit festzustellen. Der Satz kann auch nicht mit den Königsrufen (z.B. 2Sam 15,10) verglichen werden, "denn die Uebersetzung der Königsrufe rührt nicht von der Art des Satzes, sondern von den Kontexten her".[30] Es kann jedoch vorkommen, dass, besonders im Perfekt, der Verbalbegriff an sich und nicht die Dauer oder der Anfang hervorgehoben werden. Zu dieser Gruppe gehört die Formel יהוה מלך . "Das wesentliche ist also nicht, dass er (Gott) den Titel König führt, sondern dass er die Königsherrschaft ausübt und sich dadurch als König zeigt."[31] Das heisst mit KAPELRUD: "Die lebendige Aktivität, ingressiv sowohl als durativ, ist der Kern und die eigentliche Meinung des Verbums."[32]

In dieser Betonung des Verbalbegriffes hat sich ein gewisser Konsens ergeben.

Formgeschichtliche Untersuchungen betonen, dass man besser von einem Proklamationsruf sprechen soll als von einer Inthronisationsformel, da die Inthronisation dem König zugesprochen wurde, während es hier darum geht, das Königsein Gottes zu verkünden.[33]

Nach der Uebersicht über die hauptsächlichsten Diskussionsthemen sollen nun die einzelnen Stellen kurz besprochen werden. Dabei geht es um deren inhaltliche Aussagen. Wie spricht das AT von Gott als König?

3.3. Die Stellen im Pentateuch

3.3.1. Ex 15,18: Der machtvolle Erlöser

Ex 15,1-18 ist ein Lied[34], das Jahwe als mächtigen Krieger, Beschüt-

[30] ebd. 372.

[31] ebd. 374.

[32] Nochmals Jahwä malak 231.

[33] Vgl. LIPINSKI, Royauté 391. "Le cri Yahweh mālak ... est, du moins à l'origine, une annonce, une proclamation de l'ascension de Yahwé à la royauté." Der Ausdruck kommt wohl vom kanaanäischen Baal malak. Vgl. auch Michel, Studien 40-48 (Das formgeschichtliche Problem).

[34] NOTH, Zweites Buch Mose 98: ursprünglich selbständiges Lied, im grossen und ganzen ein Hymnus mit Elementen des Dankliedes in nicht sehr strenger Form. Vgl. auch CHILDS, Exodus 250. Zur Literatur und Orientierung vgl. MUILENBURG, A liturgy 233; FOHRER, Einleitung 204f.

zer und Retter seines Volkes verherrlicht. Er hat die Feinde seines Volkes im Meer vernichtet und die Bewohner Kanaans erschreckt, sodass er sein Volk durch ihr Land hindurch zu seinem Heiligtum führen kann, wo er als König herrscht. "Die Landnahme Israels gelangt in Jerusalem zu ihrem Ziel. Dort 'herrscht Jahwe als König für immer und ewig' (Vers 18), der alle im Hymnus gerühmten Taten ... für sein Volk getan hat."[35] Das Lied ist von seiner Thematik her mit dem Heiligtum in Jerusalem verbunden und steht den Psalmen nahe.[36] Gewisse Motive kommen in ihnen auch vor. Wir finden hier die Verbindung von heilsgeschichtlichen und kanaanäischen Traditionen.[37] Zu erwähnen sind auch die schreckenserregende und vernichtende Macht Gottes, der Bezug zum Heiligtum. Die verschiedenen Erwähnungen von Meer, Fluten wollen wohl auch Assoziationen wecken an mythische Vorstellungen vom Kampf gegen das Meeresungeheuer. V.18 kann man als Schlussentenz betrachten (vgl. Ps 146,10). Das vorher Erzählte ist ein Beweis für Jahwes Königtum, der sich hier als Retter und Führer seines Volkes erwiesen hat.[38] Das Lied preist Gott als alleinigen Erlöser aus Aegypten.[39]

Es ist bedeutsam für die Wirkungsgeschichte, dass gleich bei der ersten Stellen in der Tora, welche Gott König nennt, ein Zusammenhang zwischen der grundlegenden Heilstat Gottes an Israel (Exodus und Landnahme) und seinem königlichen Wirken hergestellt wird.

[35]SCHREINER, Sion 210. NOTH, Zweites Buch Mose 100 bezieht V.17 auf das Israel zugedachte Land im Ganzen, was wohl zum Motiv der Landnahme passt, aber nicht zu den V.17 genannten Begriffen (Berg, Stätte, Wohnung). Für Jerusalem bzw. Zion: HOLZINGER, Exodus 50; SCHMIDT, Königtum 65; SCHREINER, Sion 209; SCHMID, Kulttraditionen 171. Der ganze V.17 knüpft an kanaanäische Traditionen an (SCHREINER, Sion 210; SCHMIDT, Königtum 65f.).

[36]"Durchaus in der Form und Sprache der Psalmen gehalten" (BAENTSCH, Exodus 129). Vgl. SCHREINER, Sion 208. MOWINCKEL, Psalmenstudien II 4.56 u.ö. betont die Nähe zu den Jahwe-Königs-Liedern. "The poem does not end by defining Israels role in the Land, but rather by reflecting Israels function as the worshipping community. The concluding verses provide the cultic setting out of which the whole poem took its shape." (CHILDS, Exodus 254).

[37]SCHMID, Kulttraditionen 196.

[38]MICHEL, Studien 55 übersetzt V.18 iussivisch "Jahwe möge (soll) herrschen auf immer und ewig". Er hat aber keine Gefolgschaft gefunden. "Le v.18 pourrait être une sorte de doxologie liturgique à la fin de l'ensemble." (Michaeli, Exode 132).

[39]CHILDS, Exodus 249.

3.3.2. Ex 19,6: Das (König)reich von Priestern

Der singuläre Ausdruck ממלכת כהנים Ex 19,6 ist schwer zu deuten. Meist wird er mit גרי קדוש in Parallele gesetzt und auf Israel bezogen. Die Königswürde wird so dem ganzen Volk zugeschrieben; Israel ist ein Königreich von Priestern. Wenn man den Kontext einbezieht, könnte man hier eine indirekte Anspielung auf das Königtum Gottes erkennen. Der Bundesschluss, welchen Ex 19,3-8 einleitet, vollzöge sich dann zwischen dem Grosskönig Jahwe und dem Vasallenkönig Israel.[40] Aber diese Deutung ist nicht die einzig mögliche. Nach andern hat Israel als priesterliches Königreich und heiliges Volk eine "der Würde und Stellung der Priester in Israel vergleichbare Würde und Stellung vor Jahwe"[41] oder unter den Völkern.[42] Andere Forscher setzen die beiden Ausdrücke nicht in Parallele. Sie übersetzen den Ausdruck mit 'priesterliches Königtum'. "Wie der gôj -die verfasste und regierte Nation- heilig, ausgesondert, gottgeweiht sein wird, so der jeweilige Herrscher priesterich, d.h. heilig in gesteigerter Weise und in hervorragendem Masse."[43] Eine andere Möglichkeit besteht darin, die Priester als Könige anzusehen. Der Ausdruck würde dann bedeuten: "Vous ne serez pas une nation ordinaire, soumise à des rois, mais vous serez dirigés par des prêtres."[44] Der Text würde so die nachexilische Situation widerspiegeln.

Die Unklarheit des Textes offenbart sich auch bei den alten Uebersetzungen (LXX, Tg), deren Interpretationen verschiedene Wege gehen.[45]

[40] Vgl. SCHUESSLER-FIORENZA, Priester 141-44. Vgl. BUBER, Königtum 103: Der Ausdruck gibt an, über wen Gott als König herrscht.

[41] MOSIS, Exodus 22. Er betont stark die Würde, die damit Israel zugeschrieben wird und wendet sich dagegen, dass Israel eine priesterliche Funktion unter den Völkern habe, vgl. nächste Anm. Aehnlich WILDBERGER, Eigentumsvolk 182.

[42] Vgl. NOTH, Zweites Buch Mose 126; CHILDS, Exode 367; MICHAELI, Exode 165f.

[43] FOHRER, Priesterliches Königtum 152; dort auch weitere Literatur. CHILDS, Exodus 342 schliesst sich in einer Anmerkung der Uebersetzung an: "mamlek̲et̲ kohanîm is not to be regarded as a synonym of gôy qād̲ôs, but a separate entity, "priestly kings", which forms a totality with the people." Er kehrt aber im Kommentar zu der traditionellen Auffassung zurück (367). Vgl. schon HUMMELAUER, Commentarius 190: "ut reges habeant qui idem sunt sacerdotes".

[44] TOB 165.

[45] Vgl. 12.3.1.2.; 13.2.3.; 13.2.7. und in den Pseudepigraphen 2Makk 2,17 (vgl. 6.4.3.4.) Jub 16,17f. 33,20 (vgl. 8.1.4.).

3.3.3. Num 23,21: Der König wird bejubelt

Im zweiten Bileamspruch (Num 23,18-24) wird Jahwe König genannt, wenn auch auf indirekte Weise:

> Nicht erblickt man Unheil in Jakob,
> und nicht sieht man Elend in Israel.
> Jahwe, sein Gott ist mit ihm
> und Königsjubel ist in ihm.[46]

Bileam sieht kein Unheil in Israel, weil Jahwe mit Israel ist. Im zweiten Glied des Parallelismus wird diese Gegenwart so ausgedrückt, dass Bileam einen Königsjubel schildert, der im Land ertönt. Der Parallelismus verbietet eine Beziehung auf einen irdischen König; der Jubel wird Gott als dem König dargebracht.[47] Wie in Ex 15 wird auch hier im Kontext (V.22) der Auszug erwähnt und die kriegerische Stärke Jahwes.[48] Das Ganze steht in einem Zusammenhang, der Israels Sicherheit betont[49] und es finden sich kanaanäi-

[46]Uebersetzung nach NOTH, Viertes Buch Mose 149.

[47]NOTH, Viertes Buch Mose 163; DE VAULX, Nombres 281; GRAY, Numbers 353; BAENTSCH, Exodus - Numeri 609f.; HUMMELAUER, Numeri 285; SCHMIDT, Königtum 67; MAAG, Malkut 141A.2; CRUESEMANN, Widerstand 79; MOWINCKEL, Psalmenstudien II 43.190 bezieht es auf das Thronbesteigungsfest.

[48]Das gilt unabhängig davon, wie V.22 כתועפת ראם לו das לו bezogen wird.
1. direkt auf Gott: El hat Hörner wie ein Wildstier. SCHMIDT, Königtum 67, dort weitere Literatur; HUMMELAUER, Numeri 285.
2. als Vergleich auf Israel: Gott ist ihm wie die Hörner eines Wildstiers. NOTH, 4.Mose 164; DE VAULX, Nombres 280; GRAY, Numbers 351.
3. Nur in der Interpretation BAETHGENs, Exodus - Numeri 610 "Israel hat Hörner eines Wildochsen" fällt der kriegerische Bezug auf Jahwe dahin.

Dass das Bild die kriegerische Kraft (Waffe und Schutz) Jahwes bezeichnen will, steht ausser Zweifel (SCHMIDT, Königtum 67; vgl. Dt 33,17). Kriegerische Aspekte könnten auch in תרועה angetönt sein. 1Sam 4,5 2Sam 6,15 wird die Lade mit תרועה begrüsst und die Lade ist ja mit Jahwe Zebaoth verbunden. תרועה heisst in der älteren Sprache Kriegsgeschrei (vgl. HOLZINGER, Numeri 117).
DE VAULX, Nombres 279 betont die Nähe des Spruches zu Dtn 33, besonders dem Segen Josephs und Gads. "Celles-ci comportent aussi les images des cornes de buffle et du lion ... et la théologie de la Royauté de Yahwé liée à l'Exode." Allerdings ist in Dtn 33 eher die Landnahme als der Exodus beschrieben.

[49]Vgl. den interessanten Hinweis bei CRUESEMANN, Widerstand 78-80, der in Num 23 und 24 verschiedene Konzeptionen sieht: "Sieht also die eine Ausformung der Tradition ... den irdischen König für entscheidend für die Sicherheit Israels an (Num 24), so ist es in den andern ... Jahwe allein, der als König Israels eben diese verbürgt (Num 23)." (79)
Eine eschatologische Deutung findet sich bei HOLZINGER, Numeri 117: "die Zeit, in der alles Leid und Unheil aufgehört hat, ist die messianische Vollendung." Er nähert den Spruch an Jes 52,7 an.

sche Motive.[50]

3.3.4. Dtn 33,5: Jahwe als Kriegskönig

Der Segen über die Stämme Israels in Dtn 33,6-25 ist eingerahmt von einem Psalm V.2-5.26-29, der schwierig zu deuten ist. V.3 scheint hoffnungslos verderbt zu sein[51] und in V.5 ist auch nicht eindeutig, worauf sich 'König' bezieht. Mit einiger Sicherheit kann gesagt werden, dass eine Theophanie[52] besungen wird, durch die Jahwe Israels Feinde vertrieben hat, sodass Israel in Sicherheit wohnen kann (V.28). Verschiedentlich wird von einem Kriegspsalm gesprochen.[53] Der Einschub der Stämmeliste erklärt sich wohl durch das Stichwort in V.5. Unter Umständen ist damit eine gewisse geographische Trennung innerhalb des Psalms verbunden. Die Orte, die im Zusammenhang mit der Theophanie genannt werden, gehören noch zur Wüstenwanderung, während nach der Stämmeliste die Landnahme bzw. das Wohnen erwähnt wird. Die Liste stünde dann am Uebergang, was auch zur Erzählsituation passt: Mose segnet die Israeliten vor seinem Tode. Stimmt dieser Aufbau[54] im grossen, ist auch V.5 einigermassen erklärbar:

Und ein König kam auf in Jeschurun
als sich die Häupter des Volkes versammelten,
die Stämme Israels insgesamt.[55]

Ein irdischer König, etwa Saul, kann im jetzigen Zusammenhang nicht gemeint sein[56], denn wir stehen ja vor der Landnahme, sondern es muss Jahwe gemeint

[50] SCHMIDT, Königtum 67. Zur Interpretation der LXX vgl. 12.3.1.3. und zu den Targumen 13.2.4.

[51] Die Aufteilung in einen Psalm und in Stammessrpüche ist allgemein anerkannt. Die Schwierigkeiten mit V.3 äussern sich in sehr divergierenden Uebersetzungsversuchen.

[52] BERTHOLET, Deuteronomium 102; STEUERNAGEL, Deuteronomium 123.

[53] SEEBASS, Stämmeliste; BUIS-LECLERCQ, Deutéronome 211. Kriegerische Elemente, neben den offensichtlichen Anspiegelungen im zweiten Teil: Die Theophanie Jahwes als Auszug von Seîr (V.2) wird im Deboralied Ri 5,3 ähnlich beschrieben. Vgl. auch Hab 3,3-15 und Ps 68,8 wo allerdings Jahwe dem Volk vorauszieht. V.3 "die Heiligen" könnten die zum Krieg Geheiligten bezeichnen (BERTHOLET, Deuteronomium 103).

[54] Vgl. BUIS-LECLERCQ, Deutéronome 205.11.

[55] Uebersetzung nach VON RAD, 5.Mose 144.

[56] Der Bezug auf einen irdischen König wird in neuerer Zeit nur von VON RAD, 5.Mose 147 vertreten; ältere Vertreter bei DRIVER, Deuteronomy 394.

sein. In Anbetracht des kriegerischen Gepräges des Psalms scheint es mir am sinnvollsten, den Vers auf eine Versammlung der Stämme zum Kriege zu beziehen, in der Jahwe als König im Sinne eines Kriegsherrn erkoren wird.[57]

Allerdings ist dann dieser Aspekt, dass Jahwe König ist, weder im Psalm noch in den Stammessprüchen weiter ausgeführt. Aehnlich wie Num 23,21 taucht der Begriff unvermittelt auf. Jahwe ist König, insofern er Heil für Israel wirkt (vgl. Ex 15).

3.3.5. Ergebnis: Pentateuch

Die Texte im Pentateuch, die das Königtum Jahwes erwähnen, sind poetische Texte, die den Psalmen nahestehen. Insbesondere finden sich in beiden Gruppen Prädikate des Gottkönigs, die in Kanaan Parallelen haben, mit Elementen der Pentateuchtraditionen verbunden, was auf Entstehung im Kulturland hinweist.[58] Ex 15,17 und Dtn 33,28 sehen denn auch Israel schon in Kanaan sesshaft. Sie besingen die kriegerische Macht Jahwes, des Königs, der Israel aus Aegypten ins Land Kanaan geführt hat. Das, was die geschichtlichen Bücher als Heilswirken Jahwes ansehen, wird als Werk Jahwes, des Königs, besungen.

3.3.6. Ist die Vorstellung vom Königtum Gottes zentral für den Pentateuch?

BUBER vertritt die These, dass die Belege für das Königtum Gottes im Pentateuch an zentralen Stellen stehen und schliesst daraus, dass schon die Frühzeit Israels "die Glaubensvorstellung eines Volkskönigtums Gottes als eine aktuell-geschichtliche"[59] kannte. Es scheint mir jedoch fraglich, ob

[57]So BUIS-LECLERCQ, Deutéronome 205: "Le v.5 conclut par l'évocation d'un congrès où Yahwé est reconnu roi, dans le sens d'un chef militaire des tribus." Aehnlich BERTHOLET, Deuteronomium 103. Auf die Versammlung der Stämme am Sinai bezogen wird der Vers von DRIVER, Deuteronomy 124; BUBER, Königtum XXXIX.105; von HUMMELAUER, Deuteronomium 543 auf Kadesch. Diese Deutungen sind weniger wahrscheinlich, da die Stationen V.2 den Weg Jahwes bezeichnen und nicht den Weg der Stämme. CRUESEMANN, Widerstand 80-82 sieht in der Szene V.5, in der eine Volksversammlung Jahwe zum König wählt, "ein bewusstes Gegenbild zur Entstehung des ersten israelitischen Königtumes, das von dieser Erfahrung lebt" (82) und rechnet den Text mit Num 23 und 1Sam 8,7 12,12 Ri 8,2f. zu den königtumsfeindlichen Traditionen des AT. Von den Anhängern des Thronbesteigungsfestes wird der Text natürlich auf dieses bezogen, vgl. CASSUTO, Deuteronomy Chapter 33 41-70. Auf Jahwe bezieht den Text auch SCHMIDT, Königtum 68 aufgrund des ursprünglichen Zusammenhanges von V.5 und 26. Er weist auf das Nebeneinander kanaanäischer Gottesaussagen und der Königsprädikation Jahwes hin (69). Zu LXX und Targum vgl. 12.3.1.4. und 13.2.5.

[58]Vgl. SCHMIDT, Königtum Gottes 64-69.

[59]Königtum Gottes X. "Die vier Stellen des Pentateuch ... haben durchaus

diese vier Stellen die ganze Ueberlieferung unter das Thema einer königlichen Führung stellen wollen und ob sie es vermögen, denn zumindest Num 23,21 und Dt 33,5 stehen zufällig an ihrem Ort und es ist gerade an diesen Stellen nicht völlig eindeutig, auf wen sich das Königtum bezieht. Auch Ex 19,6 ist zumindest eine sehr verhüllte Redeweise, sodass als einzig klare Nennung Jahwes als König Ex 15,18 bleibt. Wenn also jemand den ganzen Pentateuch unter das Motiv der Königsherrschaft Gottes hätte stellen wollen, hätte er sich wohl eindeutiger ausgedrückt. Da Ex 15 wie auch der Rahmen von Dt 33 psalmartige Texte sind und auch Num 23,21 in einer poetischen Passage steht, liegt es näher, dass die Erwähnung Jahwes als König mit der Aufnahme dieser Texte beiläufig in den Pentateuch gelangte. Dafür spricht auch, dass die Stellen isoliert geblieben sind; nirgends werden sie im Kontext verankert. Die Pentateuchredaktion hat offenbar kein Interesse am Thema des Königtums Gottes gehabt und den Pentateuchüberlieferungen ist die Vorstellung von Haus aus fremd.

In der jüdischen Tradition gehören Ex 15,18 Num 23,21 Dt 33,5 zu den Malkhuyyot, zu den 10 Versen, die am Neujahrsfest rezitiert wurden und Gott als König preisen.[60] In der rabbinischen Tradition spielt dagegen einzig Ex 15,18 eine Rolle. Die erste Erwähnung Gottes als des Königs im ganzen Pentateuch gibt Anlass zu einigen theologischen Reflexionen.[61]

3.4. Das Königtum Jahwes und das Aufkommen des irdischen Königtums in Israel (1Sam 8,7 12,12 Ri 8,23)

In der Erzählung vom Aufkommen des Königtums in Israel (1Sam 7-12) stehen zwei Verse, welche die Unvereinbarkeit vom Königtum Jahwes mit dem irdischen Königtum über Israel betonen (1Sam 8,7 12,12). Daneben stehen

59(Forts.) eine solche brennpunktartige Bedeutung. Nach der geglückten Befreiung ruft das Volk seinen König aus (Ex 15,18); der König eröffnet seine Verfassungsgebung mit der Kennzeichnung seines 'Königsbereichs' (Ex 19,6); der mantische Vertreter der menschenhörigen Völkerwelt beugt sich dem Gotteskönigtum in Israel (Num 23,21); Mose gedenkt vor dem Sterben, ehe er das Volk zum Abschied segnet, mit den letzten Worten vor dem Beginn des Segens, der Stunde am Sinai, da über den vereinten Stämmen 'in Jeschurun ein König ward' (Dt 33,5)." (Ebd. XXXIX; vgl. 91-112).

60 BUBER, Königtum 111; vgl. EJ XI 829.

61 Vgl. dazu BILLERBECK, Kommentar I 172-178: Erst durch das Singen am Schilfmeer ist das ewige Königtum Gottes offenbar geworden (ExR 23, vgl. ebd. 173f.). Israel hat nach dem Durchqueren des Schilfmeers mit dem Mose-lied die Königsherrschaft Gottes auf sich genommen und soll jetzt am Sinai die Gebote erhalten (Mekh Ex 20,2 Sifra Lev 18,6). Die Liste der Taten in Mekh 20,2, durch die sich Jahwe als König erweist, deckt sich übrigens nicht mit BUBERs zentralen Stellen. "So hat Gott die Israeliten aus Aegypten geführt, spaltete ihnen das Meer, liess ihnen Manna herabkommen und den Brunnen emporsteigen, brachte ihnen Wachteln (vom Meer) herüber und führte für sie den Krieg mit Amalek. Dann sprach er zu ihnen: Ich will über euch als König herrschen." (Uebers. nach BILLERBECK I 174). Eschatologisch wird die Stelle MekhEx 15,18 gedeutet (vgl. ebd. 179).

weitere königskritische Passagen (Königsgesetz 8,11-18; Verlangen nach dem König war Bosheit 10,19 12,17.19.20). Es gibt aber auch positive Aussagen über das Königtum: es ist von Gott eingesetzt (9,1-10,16 12,1f. 13). Man hat das zu erklären versucht, indem man eine königsfreundliche und eine königsfeindliche Schicht annahm und die königsfeindliche als jüngere dem Deuteronomisten zuschrieb.[62] Nun ist aber das dtr Geschichtswerk sonst nicht prinzipiell königsfeindlich und gerade im unmittelbaren Zusammenhang der königsfeindlichen Texte stehen Aussagen, dass Jahwe das Königtum eingesetzt habe (1Sam 8,7 12,13). Neuere Untersuchungen haben denn auch dieser Beobachtung Rechnung getragen.[63]

1Sam 8,7

Die dialektische Haltung kommt schon in 1Sam 8,7 zum Vorschein: Gott beauftragt Samuel, den Israeliten einen König einzusetzen, obwohl sie durch diesen Wunsch Jahwe als König verworfen haben. BIRCH nennt das "a 'sinful-but-still-of-God' view of the kingship".[64] 10,19 wird 8,7 wiederaufgenommen

[62]Zur königsfeindlichen jüngeren Schicht gehören 7,1-8,22 10,17-27 12,1-25; zur königsfreundlichen älteren 9,1-10,16 11 13-15. WELLHAUSEN, Composition 235-46 entwickelte die Theorie und NOTH, Ueberlieferungsgeschichtliche Studien 54-61 schrieb die königsfeindliche Schicht dem dtr Geschichtswerk zu, nachdem früher die Aufteilung in auf J und E (feindlich) verbreitet gewesen war. Zur Forschungsgeschichte vgl. BIRCH, Rise 1-10; BOECKER, Beurteilung 1-10; STOEBE, 1 Samuelis, der Gilgal- und Mizpatraditionen unterscheidet.

[63]Neueste Monographien: BIRCH, Rise und BOECKER, Beurteilung. Beide kommen unabhängig voneinander zwar zu verschiedenen literarkritischen Ergebnissen, stimmen aber im grossen überein in der Beurteilung des Königtums im dtr Geschichtswerk. BOECKER stützt sich auf NOTHs Analyse des dtr Geschichtswerkes und will nur dessen These korrigieren, dass die in Frage kommenden Abschnitte von 1Sam wirklich antimonarchisch sind (6). Er findet in diesen Abschnitten keine Anzeichen für verschiedene redaktionelle Schichten. BIRCH, Rise, postuliert dagegen eine dreistufige Entwicklung: alte Einzelüberlieferungen, eine erste Sammlung durch prophetische Kreise im Norden nach dem Fall Samarias, die der dtr Geschichtsschreiber mit nur wenigen Zusätzen (v.a. 12,6-24) in sein Werk eingefügt hat (153f.). VEIJOLA, Königtum (war mir nicht zugänglich, vgl. die Rez. von VEIJOLA und BOECKER durch LANGLAMET in: RB 85 (1978) 277-300), nimmt dagegen zwei verschiedene dtr Redaktionsschichten an. CRUESEMANN, Widerstand, geht es mehr darum, die antiköniglichen Texte in der Geschichte Israels zu lokalisieren und ihre soziologischen Träger zu bestimmen. MAYES, Rise, bestätigt die Analyse von NOTH, modifiziert aber dessen Beurteilung: Dtr ist nicht königsfeindlich, sondern sieht die Vor- und Nachteile der Institution. Er löst die Spannung dadurch, dass er König und Volk unter das Gesetz Gottes stellt (11f.).

[64]BIRCH, Rise 27.

und auch Kap.12 wird der sündhafte Charakter dieses Begehrens betont (12, 17.19). Die Deuteronomisten[65] sehen im Begehren eine Sünde und darin liegt ihre königskritische Tendenz. Anderseits betten sie, gerade in Kap.12, diesen Wunsch in die Reihe der Sünden des Volkes ein, auf die Gott gnädig geantwortet hat. Schön ist das in 12,13 ausgedrückt: "Und jetzt, seht ; der König, den ihr gewählt und verlangt habt! Und seht: Gott hat euch einen König gegeben!" "Es ist ihnen keine Frage, dass es von seinem Ursprung her gegen Jahwe steht, aber ebenso gewiss ist ihnen, dass Jahwe, indem er den gegen Jahwe gerichteten Wunsch nach dem König akzeptiert, dem Königtum damit eine neue Grundlage gibt. Das von Jahwe erfüllte Verlangen nach dem König macht das Königtum zu einer neuen Geschichtssetzung Jahwes."[66]

Weshalb ist die Königsforderung in Kap.8 sündhaft? Für die dtr Bearbeitung lässt sich das relativ leicht feststellen. Sie sieht die Gefahren, die im Wunsch lauern, zu sein wie die Völker (V.20). Er führt zu Götzendienst (V.8). Die Gefahr des Synkretismus war ja mit dem Königtum wirklich gegeben.[67] Aufgrund dieser späteren Erfahrung wird das Königtum skeptisch betrachtet.

In der Erzählung Kap.8 wird die Forderung jedoch mit der darniederliegenden Rechtspraxis (V.3) begründet, und Samuel soll den Israeliten warnend das Königsrecht vorhalten, das ihnen ihre 'rechtlose' Stellung gegenüber dem König vor Augen führt.[68] Aber das ist nur eine Warnung, dass die neue Institution noch schlimmer ist.[69] Die Sünde scheint nach V.7 darin zu liegen, dass der irdische König in ein Konkurrenzverhältnis zu Gott als König tritt. Aber auf welchem Gebiet liegt diese Konkurrenz? A priori sind ja die beiden nicht unvereinbar. Auf dem Gebiet der Rechtssprechung kann die Konkurrenz nicht liegen, denn es geht ja in diesem Zusammenhang um den Uebergang von einem menschlichen Richter zu einem andern. Versteht man משפט in

[65]Sowohl BIRCH, Rise als auch BOECKER, Beurteilung und VEIJOLA, Königtum schreiben 12,6-25 einem oder mehreren (BIRCH) Deuteronomisten zu.

[66]BOECKER, Beurteilung 77; ähnlich BIRCH, Rise 71,73; vgl. auch CRUESEMANN, Widerstand 60.

[67]BIRCH, Rise 24.27.

[68]"Vom "Recht" und vom "Richten" spricht das ganze Kapitel." (HERTZBERG, Samuelbücher 53; vgl. BOECKER, Beurteilung 26f.).

[69]Vgl. CRUESEMANN, Widerstand 65: Was für die Söhne Samuels Rechtsbruch ist, "ist für den König in unvergleichlich höherem Masse 'Rechtsanspruch'".

V.5 im weiteren Sinn von "herrschen"[70], so ist auch nicht ersichtlich, warum sich Gottesherrschaft und Königsherrschaft ausschliessen.[71] Einen Hinweis gibt jedoch 8,20: Der König soll unsere Kriege führen. In 12,12 ist der Königswunsch bedingt durch den Anmarsch des Ammoniterkönigs.[72] Nun ist die Führung im Kriege eine Domäne, die in der Vorstellung vom Jahwekrieg Gott allein vorbehalten war. Und diese soll jetzt dem König übertragen werden.[73]

Aus ähnlichen Gründen wird auch Ri 8,22f. das Königtum abgelehnt. Die Israeliten bieten Gideon die Herrschaft an. Obwohl der Stamm מלך nicht vorkommt, geht es um die Königswürde.[74] Gideon lehnt ab[75], da Jahwe über Israel herrschen solle. Der Grund für diese Gegenüberstellung kann aus dem Motiv der Anfrage erschlossen werden: "denn du hast uns gerettet aus der Hand Midians" (V.22). Der Widerspruch Gideons entzündet sich am ישע . In der ganzen Gideonsgeschichte wird betont, dass Jahwe, nicht Israel, die Rettung bewirkt.[76] "Hier wird die theologische Wirkung der Königsablehnung sichtbar. Der König wird abgelehnt, weil und insofern er mit dem Anspruch auftritt, bzw. mit der Erwartung gefordert wird, dass er Israel aus der Not der Feindbedrängnis erretten wird."[77] Es könnten hier Traditionen des Jahwekrieges

[70]Ob man dies mit ausseratl Parallelen so verstehen kann, ist umstritten. Vgl. STOEBE, 1 Samuelis 183f.; SCHMIDT, Königtum 31; LIEDKE, THAT II 999-1009. Vgl. Anm.95.

[71]שפט wird z.B. im Richterbuch 14 mal von der Tätigkeit der 'Richter' ausgesagt. Es kann hier nicht auf die Frage der Funktion der 'Richter' eingegangen werden. Ihre Tätigkeit konnte jedenfalls mit שפט umschrieben werden, ohne dass eine Konkurrenz zu Jahwe in den Blick kam.

[72]Nach HERTZBERG, Samuelbücher 75 ein originaler Zug älterer Ueberlieferung; vgl. auch STOEBE, 1Samuelis 238.

[73]Hinter 1Sam 10,18f. steht dieselbe Begründung: Jahwe hat Israel aus der Gewalt der Feinde befreit und jetzt erwartet es dasselbe vom irdischen König.

[74]BOECKER, Beurteilung 20; BOLING, Judges 160; HERTZBERG, Richter 198; MOORE, Judges 229.

[75]Gelegentlich wird die Antwort Gideons als höfliche Annahme verstanden. LAGRANGE, Juges 149: "un homme qui saisit le pouvoir en évitant le titre"; vgl. DAVIES, Judges 8,22-23; DISHON, Gideon. Dagegen: LOEWENSTAMM, The Lord; CRUESEMANN, Widerstand 43f. und die meisten Kommentare.

[76]ישע Ri 6,14f. 7,2.7. Alle Stellen stimmen überein, "dass mit diesem Wort die entscheidende Rettungstat aus der Feindbedrängnis bezeichnet wird, die nicht von einem Menschen, sondern allein von Jahwe selbst bewirkt werden kann" (BOECKER, Beurteilung 22).

wirksam sein.[78] Es ist aber auch möglich, dass der Widerstand gegen das aufkommende Königtum, welches ja, wie in der Umwelt, das Königtum Gottes konstitutiv mit dem irdischen Königtum verbunden sah, zwar die Begriffe übernahm, aber umkehrte: Die beiden Königtümer sind unvereinbar.[79]

In der Folgezeit ist die Unvereinbarkeit von irdischem Königtum und göttlichem Königtum, soweit wir unterrichtet sind, nicht aufgrund dieser Stellen postuliert worden. Die beiden Grössen wurden, in Uebereinstimmung mit der Königsideologie, als zusammengehörig betrachtet.

[77]BOECKER, Beurteilung 22f. Gegen diese Interpretation CRUESEMANN, Widerstand 46-50. Er interpretiert den Spruch 8,22f. im Zusammenhang mit der folgenden Ephodgeschichte V.24-27a (ohne 27b!). "Weder Gideon noch überhaupt irgendein Mensch soll und darf durch konkrete Befehle und Entscheidungen ..., denen Israel zu folgen hat, herrschen, sondern allein Jahwe selbst. Und er tut dies, jedenfalls zur Zeit des Redaktors, indem er durch das Ephod in Ophra seine Befehle und Entscheidungen bekanntgibt." (43) Deshalb steht auch משל , nicht מלך , denn es geht nicht um die königliche Würde, sondern um die Herrschergewalt. Diese Interpretation mag den Zusammenhang mit der folgenden Erzählung erklären und den ursprünglichen Sinn des Spruches treffen, ist aber sicher seit der Einfügung von 27b und damit der negativen Interpretation des Ephods nicht mehr nachvollziehbar, sodass für einen späteren Leser nur die radikale Unvereinbarkeit von irdischer und göttlicher Herrschaft herauszulesen war, wobei משל jeweils verschieden interpretiert werden konnte (Königs- oder Fremdherrschaft).

[78]Ri 8,22f. wird meist in die Nähe von 1Sam 8 und 12 gerückt oder derselben Schicht zugeschrieben (dtr). "Die Argumente der Königtumsgegner aber dürften schon immer in erster Linie darin bestanden haben, darauf hinzuweisen, dass Jahwe der eigentliche König Israels ist, dass er und nicht ein menschlicher König der Garant des Sieges über die Feinde ist." (BOECKER, Beurteilung 98; vgl. oben Anm.66) Hos 8,4 und 13,10 verstehen den Wunsch nach einem König auch als Ungehorsam, sodass die Haltung alte Wurzeln haben dürfte. "The antipathy to the monarchy as an infringement of the theocracy, though certainly in accord with the prophetic view in North Israel and with Deuteronomic theology, which that anticipates, may however rather reflect the spirit of the sacral confederacy of Israel." (GRAY, Judges 227).

[79]Vgl. dazu CRUESEMANN, Widerstand. Er sieht als Ort der traditionsgeschichtlich uneinheitlichen königsfeindlichen Texte (inkl. Jotamfabel Ri 9) die Zeit zwischen David und der Reichsteilung, wo eine relativ breite Opposition gegen die davidische Dynastie und deren politisch-ökonomisches System feststellbar ist (123f.). Er rechnet mit zwei Konzeptionen des Königtums Jahwes: Gehören für die eine (die jerusalemer Konzeption) irdischer und göttlicher König konstitutiv zusammen, so werden beide in der andern einander exklusiv entgegengesetzt." (83) Beide sind verschiedene Antworten auf die Umwälzungen der Staatsbildung.

3.5. Die positive Beurteilung des Königtums beim Chronisten: Der König als Stellvertreter Gottes

Eine positive Einstellung zum israelitischen Königtum, pointiert zum Königtum Salomos, hat der Chronist. Seine Nathanverheissung (1Chr 17) ist auf Salomo konzentriert[80], der Jahwe ein Haus bauen soll. Sie schliesst V.14: 'Ich werde ihn in meinem Hause und meinem Königtum (מלכותי) für immer einsetzen. Sein Thron soll für immer fest gegründet sein.' Noch deutlicher ausgedrückt ist die Konzeption in 1Chr 28,5: 'Von all meinen Söhnen -denn viele Söhne schenkte mir Jahwe- erwählte er meinen Sohn Salomo, um auf dem Thron des Königtums Jahwes (מלכות יהוה) über Israel zu sitzen.' Aehnlich ist die Formulierung 1Chr 29,3 (Thron Jahwes) und 2Chr 9,8b (seinen Thron).[81] In 2Chr 13,8, in der Rede Abijas gegen Jerobeam, wird die ganze Davidsdynastie so bezeichnet: 'Und nun meint ihr, ihr könntet euch durchsetzen gegen das Königtum Jahwes (מלכות יהוה) in der Hand der Söhne Davids' [82]. Das theokratische Element, das auch sonst in der Chronik zutage tritt (vgl. 1Chr 17,6.7.10; 29,22), wird auch auf das irdische Königtum bezogen. Eigentlicher König ist Jahwe[83], aber die davidischen Könige, besonders Salomo, regieren als Stellvertreter (und sind an die Gesetze Jahwes gebunden; vgl. 1Chr 28,7). Die Hervorhebung Salomos erklärt sich wohl daraus, dass im salomonischen Reich das ideale Israel gesehen wird.

Die Frage ist, ob dieser ideale Zustand sich wiederholen wird, ob also

[80]Vgl. V. 17,11. RUDOLPH, Chronikbücher 133; MOSIS, Untersuchungen 89. "Die chr Natanweissagung verheisst ... Salomo als den einen Davidsohn schlechthin, diesen jedoch nicht als individuellen Nachfolger in der Herrschaft über Israel, sondern die mit Salomo und seiner Regierung verbundenen Heilsgüter der 'Ruhe ringsum', die Jahwe schenken wird und vor allem das Heilsgut der endgültigen 'Ruhe', die Jahwe selbst bei seinem Volk findet, d.h. den Tempel und die mit ihm gegebene endgültige Gegenwart Jahwes bei Israel." (94)

[81]MOSIS, Untersuchungen 159 sieht hinter diesem Preis der Königin von Saba das Motiv der Völkerwallfahrt. Sie preist das Königtum Jahwes selbst, das in Salomos Regierung aufgerichtet wurde.

[82]Das erklärt sich wohl aus dem Zusammenhang. Es geht um die Beurteilung des Abfalls des Nordreiches. Die Empörung Jerobeams richtet sich gegen die Herrschaft Jahwes selbst.

[83]WILLI, Chronik 130. Nach WILDA, Königsbild 32 sind für den Chronisten die in Jerusalem residierenden Könige in erster Linie Pfleger des Hauses Gottes und Statthalter des Königtums Jahwes über sein Volk. Aehnlich RUDOLPH, Chronikbücher 135.

die Chronik eine Zukunftskomponente hat. Das ist wahrscheinlich[84], sodass die Chronik ein Zeugnis ist für eine Hoffnung, die in einem davidischen Königreich ausdrücklich die Königsherrschaft Gottes verwirklicht sieht, also für eine messianische Konzeption, die mit der Königsherrschaft Jahwes eng verbunden ist.

Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass das Dankgebet Davids für die Spenden 1Chr 29,10-19, das zugleich die letzte Rede Davids ist, "in überwältigender Fülle der Ausdrücke schildert, wie alles im Himmel und auf Erden Gott gehört"[85] und die Königsmacht Jahwes preist (לך יהוה הממלכה).

Im Psalm, der David dem Asaph nach der Ladeüberführung übergibt, ist ein Teil eines Jahwe-Königs-Psalms verarbeitet (1Chr 16,8-28; zu V.23-33 vgl. Ps 96,1-13). Obwohl er ein sekundärer Zusatz ist[86], passt er durchaus in den Tenor der davidischen Gebete, die alleinige Macht Jahwes zu betonen (vgl. noch 1Chr 17,16-27, allerdings ohne 'Königtum').

3.6. Das Königtum Jahwes in den Psalmen

3.6.1. Die eigentlichen Jahwe-Königs-Psalmen 47 93 96-99

3.6.1.1. Ps 47: Gott ist der König

Wenn ein Psalm den Namen Jahwe-Königs-Psalm verdient, ist es Ps 47.

[84] Die Frage ist umstritten. WILDA, Königsbild 34f., anerkennt bloss eine verhüllt ausgesprochene Erwartung auf eine politische Restauration des davidischen Königtums, der sie aber den eschatologischen Charakter abspricht. Nach RUDOLPH, Chronikbücher 137, schwingen messianische Untertöne mit, die aber keine hervorragende Rolle in der chronistischen Gedankenwelt spielen. Aehnlich MYERS, Chronicles 1,LXXXIIf.; MICHAELI, Chronique 32 betont das eschatologische Moment stark. Am weitesten geht MOSIS, Untersuchungen passim, der im salomonischen Reich den Prototyp des zukünftigen sieht (123.162f.). Die Zeit des 2.Tempels entspricht der davidischen Vorbereitungszeit und wird vom Chronisten deutlich von der Idealzeit des salomonischen Reiches abgesetzt (234; vgl. Esra 3,12a). Die Diskrepanz zwischen der Zeit Salomos und der des 2.Tempels ist nicht lösbar, wenn man hinter der Chronik nur die Absicht sieht, die Herrschaft der Priesteraristokratie zu legitimieren (gegen WILDA, Königsbild 111). Insbesondere fehlt zur Zeit des 2.Tempels ein König, der auf Jahwes Thron sitzt.

[85] Das Gebet ist programmatisch. Alles, was die Könige tun, dient nicht zu ihrer Ehre, sondern "ist nur der Dank an den allgewaltigen Gott, dem der Mensch von sich aus nichts geben kann" (RUDOLPH, Chronikbücher 191).

[86] RUDOLPH, Chronikbücher 115.127: Der Psalm ist ein Beispiel der liturgischen Praxis der Abfassungszeit, sinnvoll zusammengesetzt aus Teilen des Psalters. Vgl. GALLING, Chronik 51.

Dieser Hymnus begründet die zweimalige Aufforderung an die Völker zum Lob Jahwes (V.2.7) damit, dass Jahwe der Höchste, ein Grosskönig ist (V.3.8). Die V.4-6 beschreiben wohl, wie Jahwe sich als König erweist.[87] Der zweite Teil (V.7-10) hat noch deutlicher das Königtum Jahwes zum Thema und zwar das Königtum Jahwes über die Völker. V.10 versteht man am besten so, dass die Fürsten zur Huldigung vor den König treten.[88] Denn die Führer der Völker kommen hier nicht als Objekte des Gerichtes Gottes in den Blick, sondern ihre Rolle wird positiv gesehen; ganz besonders, wenn man M unverändert belässt: Die Fürsten der Völker sind versammelt als Volk des Gottes Abrahams.[89] Die zweite Vershälfte betont dann noch einmal, dass die Schilde der Erde, die meist auf die Könige der Völker bezogen werden[90], Gottes sind. In der masoretischen Textform kann der Psalm praktisch nur als Hymnus auf das eschatologische Königtum Gottes verstanden werden[91], in dem Gott über die Völker herrscht. Das heisst jedoch nicht, dass Gott nicht schon jetzt der wahre König ist.

Typische Elemente der Jahwe-Königs-Hymnen sind die Aufforderung an die Völker zum Lob, die Betonung der Macht und Grösse Jahwes, das Handeln

[87] Die Deutungen der V.4-6 und damit des ganzen Ps gehen weit auseinander. Man bezieht sie auf den Einzug ins gelobte Land, auf die Eroberungen Davids (BEAUCAMP, Psautier 206), auf den Antritt der eschatologischen Königsherrschaft (GUNKEL, Psalmen 202f.) oder auf alles miteinander (KRAUS, Psalmen 351). V.6 wird von KRAUS, Psalmen 351 auf den Kultakt der Ladeprozession bezogen, sodass V.3-5 universal-geschichtlich, V.6 aber kultisch orientiert wären. BEAUCAMP, Psautier 206 bezieht ihn auf die Ueberführung der Lade unter David und der ganze Psalm proklamiert Jahwe zum König über das von David eroberte Land. COPPENS, Royauté 127 weist auf die Diskrepanz zwischen V.4 und 10 hin. V.4 ist im jetzigen Psalm von V.10 her zu interpretieren: "Le rédacteur ... a sans doute conféré à la soumission militaire des nations énoncée au v.2 (sic) une signification nouvelle, la comprenant désormais en fonction de la vision prophétique et 'oecuménique' du v.10." Vielleicht ist die Sprache absichtlich unbestimmt. DEISSLER, Psalmen II 26 weist mit Recht auf das Imperfekt der Verben in V.4.5 hin, das andeutet, "dass solches Walten Jahwes an Israel sich wiederholen wird".

[88] GUNKEL, Psalmen 202.

[89] So die Zürcher Bibel und die TOB. Die Kommentare schlagen praktisch immer Konjekturen vor. Scharf dagegen BEAUCAMP, Psautier 205.

[90] DEISSLER, Psalmen II 27; KRAUS, Psalmen 353: Parallelismus zu Fürsten, vgl. Ps 84,10 89,19.

[91] Für eschatologische Deutung: GUNKEL, Psalmen 201; DEISSLER, Psalmen II 25; WESTERMANN, Loben 112.

des Königs Jahwe an Israel als Zeichen seiner Macht, das Königtum Jahwes über die Völker. Es fehlt hier der Hinweis auf die Schöpfung und auf das Gericht und die Ueberlegenheit über die andern Götter (vgl. Ps 96,5.10.13 97,7) sowie die Erwähnung Zions (vgl. 99,2 97,8). Die Stellung zu den Völkern ist je nach Ps verschieden, hier ist sie sehr positiv, in Ps 97 negativ.

3.6.1.2. Ps 96 und 98: Gott ist König und er wird die Welt richten

Die beiden Ps sind klar als Hymnen erkennbar; ziemlich sicher sind sie eschatologisch zu verstehen.[92] Sie sind nahe miteinander verwandt. Ihre Anfänge und Schlüsse sind praktisch identisch und bevor sie explizit vom Kommen Jahwes zum Gericht reden, bezeichnen sie Jahwe als König (96,10 98,6). Die ganze Erde soll Jahwe preisen, dessen königliche Macht und Herrlichkeit offenbar wird, wenn er kommt, die Erde nach seinem Recht (98,9, vgl. 96,10) und die Völker nach seiner Treue (96,13,vgl. 98,3) zu richten. Auf das eschatologische Kommen laufen die hymnischen Aufforderungen zu.[93] Im Gegensatz zu Ps 97,6 werden die Völker nicht zuschanden, sondern nach denselben Massstäben gerichtet wie Israel. Ps 96,7-9 malt die Verehrung der Völker viel weiter aus als der übliche Aufruf zum Lob (z.B. 99,3). Ueberhaupt hat Ps 96 die Wirkung des Königtums Jahwes nach aussen zum Thema, während Ps 98 vor allem an Jahwes Treue gegenüber Israel interessiert ist (V. 3).[94] Das neue Lied gilt dem Kommen Jahwes zum Gericht. Wenn שפט auch die Bedeutung von "herrschen" hat,[95] erscheint der Grund zum Jubel in noch klarerem Licht, denn er gilt der gerechten Gottesherrschaft.

3.6.1.3. Ps 93 97 99: Das unerschütterliche Königtum Gottes

Diesen Pss ist der Anfang gemeinsam: יהוה מלך.[96] Ps 93 ist kein

[92]Von Dtjes abhängig: KRAUS, Psalmen 666f.; GUNKEL, Psalmen 427; 421 in Ps 96 nur für V.10-13; DEISSLER, Psalmen III 31.88. Ps 96 ist im Psalm 1Chr 16,8-36 verwendet (V.23-33).

[93]KRAUS, Psalmen 668; DEISSLER, Psalmen III 32.39. Auch hier findet sich wieder die offene Sprache in 98,1-3. Wird hier nur auf die Rückkehr aus dem Exil angespielt oder wiederholt sich das Geschehen in der Endzeit im Sinne eines perfectum propheticum?

[94]Vgl. SCHREINER, Sion 205f.

[95]Vgl. Anm.70. LIEDKE, THAT II 1003 bejaht dies ausdrücklich für Ps 96,13 98,9. So auch DAHOOD, Psalms II 356.58.

[96]Vgl. dazu oben 3.2.2.

formstrenger Hymnus, da der Aufruf zum Lob fehlt. Auf den Königsruf folgt eine Beschreibung der Majestät und der unerschütterlichen Macht Gottes, konkretisiert an der Festigkeit der Schöpfung und seines Thrones. Selbst die wildesten Chaosmassen sind der Macht Jahwes unterlegen. Deshalb sind auch Jahwes עדת [97] verlässlich und der Tempel hat Anteil an seiner Heiligkeit. Das Königsein Jahwes steht von Anbeginn fest. Es ist unerschütterlich und hält die Welt. Das macht es unwahrscheinlich, dass der Ps in erster Linie eschatologisch zu verstehen ist.[98] Das Moment des Vertrauens ist stark vorhanden. Aber gerade deshalb konnte der Ps in einem eschatologischen Verständnishorizont die Hoffnung bestärken.[99]

Ps 97 ist ein Hymnus, bei dem die Aufforderung zum Lob erst nach dem Königsruf am Schluss steht (V.12). Auf den Königsruf folgt eine Beschreibung des thronenden Königs: er ist in den Wolken und übt Recht und Gerechtigkeit. In einer Theophanie zeigt er sich als Herrn aller Welt. Insbesondere seine Gerechtigkeit und entsprechend sein Gericht werden betont (V. 6-8). Das ist der Grund zum Jubel für Zion, während die Heiden zuschanden werden. Das Königtum Jahwes gibt den Gerechten Vertrauen und Hoffnung. Der Psalm kann eschatologisch verstanden werden.[100]

Ps 99 unterscheidet sich etwas von Ps 93 97. V.1-2 beschreiben Gottes Königtum in seiner Macht über die Völker in gleichen Bildern wie in andern Jahwe-Königs-Hymnen. V.3 folgt ein Aufruf zum Preis wegen Gottes

[97] In V.5 bereitet עדת Schwierigkeiten. Meist wird es mit 'Zeugnisse' übersetzt und auf die Tora bezogen. LIPINSKI, Royauté 149 bezieht es auf den Davidsbund. SABOURIN, Psalms 200 übersetzt 'Thron'. Der Vers will sagen, dass die Lebensgrundlagen Israels, wie sie auch im einzelnen gedeutet werden, tragfähig sind, da sie in der Königsmacht Jahwes ruhen.

[98] Mit KRAUS, Psalmen 47 u.a. gegen GUNKEL, Psalmen 411. Die Betonung der Stabilität lässt es auch nicht als angebracht erscheinen, den ersten Satz im Sinne von "Jahwe ist König geworden" zu verstehen. Zur hier vertretenen Deutung des Psalms vgl. auch SCHREINER, Sion 204f.

[99] Die Sprache der Psalmen ist stark typisiert und allgemein. Deshalb können sie ja über Jahrtausende im Gebet mitvollzogen werden. Mir scheint, dass dies häufig zu wenig berücksichtigt wird. Die Psalmen können leicht den "Kontext" und damit den Sitz im Leben wechseln und trotzdem noch sinnvoll und aussagekräftig bleiben. Die Suche nach einem einzigen, genau beschreibbaren Sitz im Leben ist oft unfruchtbar. Jede Erwähnung des Königtums Jahwes nur im Rahmen einer kultischen Proskynese vor dem König Jahwe am Laubhüttenfest für möglich zu halten (KRAUS, Psalmen passim), ist einfach zu eng.

[100] Zur ganzen Auslegung vgl. KRAUS, Psalmen 671; SCHREINER, Sion 202-204; DEISSLER, Psalmen III 35.

Heiligkeit. V.4 scheint mir der Kernsatz zu sein: Dieser König ist einer, der das Recht liebt, eine Ordnung in Jakob gegründet hat und Recht geübt hat.[101] V.5 ist ein zweiter Aufruf zum Preis, in gleicher Weise wie V.3.9 begründet mit Gottes Heiligkeit. V.6-8 sind Illustration von V.4 in Gottes Wirken an Israel, V.9 abschliessender Aufruf zum Preis. Das Besondere an Ps 99 sind V.6-8, die zeigen, was Jahwe als König für Israel bedeutet:[102] Er erhört die Fürbitte, gibt Satzung, aber rächt auch die Sünden, sogar von Mose, Aaron und Samuel. Im Gegensatz zu Ps 96 97, wo es leicht fällt, das Gericht auf die Heiden zu beschränken, enthält Ps 99 eine Warnung an Israel, Jahwes Satzungen ernst zu nehmen, da er seine Gerechtigkeit auch in Israel durchsetzen will. Seine Königsherrschaft verpflichtet auch Israel.

Die Jahwe-Königs-Psalmen geben Zeugnis vom Glauben an die unbeschränkte Macht Gottes, des Königs, der die Welt geschaffen hat, die Schöpfung erhält und auch für Israel sorgt. Alles ist seinem Gericht unterstellt. Die Psalmen besingen diesen König, sein Wirken und auch die Zeit, in der seine Königsherrschaft über der ganzen Welt sichtbar und anerkannt sein wird.

Bei den übrigen Psalmen ist darauf zu achten, ob dieselben Motive mit dem Königtum Jahwes verbunden sind, ob andere hinzukommen, kurz, ob die gleichen Traditionen dahinter stehen oder ob Jahwe als König so bekannt ist, dass jegliches Wirken Gottes ihm zugeschrieben werden kann.

3.6.2. Weitere Psalmen, in denen Jahwe König genannt wird: Hymnen

3.6.2.1. Ps 29,10: Der Herr des Gewitters

Sehr altertümlich[103] wirkt der Hymnus Ps 29, dessen Anfang (V.1-2)

[101] "Der Psalm zeichnet sich vor den anderen Thronbesteigungsliedern dadurch aus, dass er den Gedanken der Gerechtigkeit ... so stark betont." (GUNKEL, Psalmen 430).

[102] Der Psalm "zeigt das Königtum Jahwes vor allem an seinem Bundeswalten als idealer, heiliger Richterkönig in Israel auf" (DEISSLER, Psalmen III 40). Vgl. KRAUS, Psalmen 685; SCHREINER, Sion 200, der auch für den ganzen Ps eine ähnliche Auslegung vertritt.

[103] Der Psalm "hat sein Vorbild zweifellos in einem altkanaanäischen Gewitterhymnus auf den Wettergott Baal-Hadad. Aber er ist anderseits so 'jahwistisch' wie kein anderer Psalm (achtzehnmal 'Jahwe' in elf Versen!" (DEISSLER, Psalmen I 116). Zum kanaanäischen Hintergrund vgl. SCHMIDT, Königtum 46-49. Entsprechend dieser Doppelgesichtigkeit gehen auch die Datierungen auseinander: Von der Zeit Alexanders (DEISSLER, Psalmen I 116,

und Ende (V.9-10) uns in den himmlischen Palast Gottes versetzen. Die Göttersöhne werden zum Lob Jahwes aufgerufen und alles ruft "Ehre". Dazwischen ist die verheerende Wirkung des Donners Jahwes über dem Meer, dem Libanon und der Wüste geschildert. Den Abschluss des Hymnus bildet, wie auch in Ps 146,10, die Erwähnung des Königtums Gottes, der ob dem Himmelsozean[104] in Ewigkeit thront. V.11 ist ein Segenswunsch für sein Volk.[105] Sonst gilt der ganze Ps dem himmlischen König, dessen Macht sich im Gewitter zeigt.[106]

3.6.2.2. Ps 68,25: Gott als Sieger und Helfer

Jahwe als Triumphator über seine Feinde und als Helfer Israels ist das Hauptthema von Ps 68. Er enthält verschiedene Gattungselemente, aber die hymnischen dominieren, sodass seine Einordnung hier gerechtfertigt erscheint.[107] Der Psalm ist voll von Motiven aus der Jahwe-Königs-Tradition (vgl. 1-13.22.33.34). Mit Recht wird deshalb Gott V.25 mit 'mein König' angesprochen.

[103](Forts.) eschatologisch) über alt (GUNKEL, Psalmen 125) zu einem der ältesten Psalmen überhaupt (KRAUS, Psalmen 234). Salomonisch FOHRER, Einleitung 310: ursprünglich kanaanäisch und sehr alt, nachexilisch auf Jahwe übertragen.
Wie bei vielen andern Jahwe-Königs-Psalmen hängt die Datierung davon ab, in welchen Zeitraum man die Uebernahme kanaanäischer Traditionen ansetzt. Geschah das über die Kulttraditionen Jerusalems nach der Eroberung durch David (KRAUS) oder mit den Propheten der exilisch-nachexilischen Zeit (Dtjes, Ez), bei denen mythologische Motive in grossem Masse eindringen (WESTERMANN, DEISSLER, FOHRER; vgl. WANKE, Zionstheologie 112). Von der Altersbestimmung hängt auch ab, ob der Psalm eschatologisch (DEISSLER, Psalmen I 116) zu verstehen sei oder nicht. Das Problem besteht auch bei andern Psalmen, denn häufig geht aus dem Psalm nicht hervor, ob z.B. Perfektformen als Vergangenheit oder als sog. perfectum propheticum zu verstehen sind. Damit wird auch der Kontext wichtig, in dem der Psalm gebetet wurde. Ich glaube, dass in einer Zeit, die von eschatologischen Hoffnungen geprägt war, ja schon in einer Zeit, in der die Verkündigung der Propheten bekannt war, viele dieser Psalmen auch eschatologisch verstanden werden konnten oder zumindest solche Hoffnungen stärken konnten.

[104]מבול Himmelsozean: GUNKEL, Psalmen 126; KRAUS Psalmen 237; LIPINSKI, Royauté 460.

[105]"Und nun ein kurzer, patriotischer Anhang, den ein israelitisches Herz nicht entbehren mag" (GUNKEL, Psalmen 124). KRAUS, Psalmen 238 gereizt dagegen: "Der Gebetswunsch bekundet im Zusammenhang des Psalms die Gewissheit: der in seinem Wort (!) mächtige Gott ist der Herr seiner Gemeinde."

[106]Vgl. COPPENS, Royauté 114.

[107]KRAUS, Psalmen 469.

3.6.2.3. Ps 145 und 146: Die machtvolle und gütige Herrschaft Gottes

Der späte Ps 145, ein alphabetischer Hymnus mit abgeschliffenen Formen, hat zum Thema die Königsherrschaft Jahwes[108], die, nach der Anrede, im Mittelteil thematisiert wird. Alle Geschöpfe werden aufgefordert, "den Menschen (die noch nichts von ihm wissen) die Herrlichkeit seines ewigen Reiches zu verkündigen: diese besteht in der Treue und Gnade, Fürsorge und Gerechtigkeit des Herrschers: ein ideales Regiment! Dass alle diese Prädikate Jahwes, die sonst im Hymnus für sich zu stehen pflegen, hier unter dem übergeordneten Begriff des 'Reiches' Gottes versammelt sind, zeigt, wie grossen Wert der Psalmist gerade auf diesen Begriff legt".[109] Es zeigt eine Zeit, in der 'König' ein so bekanntes Prädikat Jahwes war, dass es praktisch in Idiomenkommunikation mit Gott gebraucht werden konnte (vgl. die Anrede V.1). So werden die speziellen Bereiche, die sonst mit dem Königtum Gottes verbunden werden (Schöpfung, Gericht, fremde Götter, grosse Taten) zwar im ersten Teil erwähnt, betont ist aber vor allem die Güte Jahwes. Der Psalm besingt den Glanz und die Ewigkeit der Königsherrschaft (V.11.12.13 vgl. Dan 3,33 4,31; vgl. Ps 146,10) allgemein.[110] מלכות ist hier am besten mit 'Königsherrschaft' wiederzugeben, da ja der Ps das Walten Gottes besingt und nicht mit 'Reich', da von einem Bereich nirgends die Rede ist.[111]

Ein später Dankhymnus mit lehrhaftem Zweck ist Ps 146.[112] Er fordert in einer Seligpreisung auf, sich auf Jahwe als einzige Hilfe zu stützen und begründet das mit der Schöpfung und mit Jahwes gütigem Wirken im menschlichem Bereich (vgl. Ps 145) (V.6-9). "Das letzte Wort des ganzen aber ist, wie es der Hymnus liebt, ein starker Trumpf, hier (wie Ps 29,10 Ex 15,18 vgl. 1Sam 2,10) der grossartige Gedanke von Jahwes ewigem Königtum, in dem alles Vorhergehende 7ff. in e i n e m Wort zusammengefasst wird." [113] Die königliche Herrschaft Gottes ist der Inbegriff seines Wirkens. Der

[108]GUNKEL, Psalmen 610; DEISSLER, Psalmen III 211; KRAUS, Psalmen 947.48.49.

[109]GUNKEL, Psalmen 610.

[110]Auch die V.14-20 sind im Psalm nicht eschatologisch zu verstehen, vgl. GUNKEL, Psalmen 611; DEISSLER, Psalmen III 21.

[111]Mit KOEHLER-BAUMGARTNER, Lexicon 531 gegen GUNKEL, Psalmen 609; KRAUS, Psalmen 946. DEISSLER, Psalmen III 210: Königtum; DAHOOD, Psalms III 335: kingship.

[112]DEISSLER, Psalmen III 213.

[113]GUNKEL, Psalmen 613.

Schlussatz hat auch die Funktion, Assoziationen an andere Beschreibungen der seiner Herrschaft zu wecken. Was Ps 145 zur Uebersetzung gesagt wurde, gilt auch hier.

3.6.2.4. Ps 149,2: Das kriegerische Gottesvolk

Ps 149 ist ein Hymnus, der von einem neuen Lied spricht. Aber bezeichnenderweise werden nicht 'alle Lande' zum Lob aufgerufen (Ps 96,1 98,4 100,1), sondern die Gemeinde der Frommen, die sich freuen soll, dass Jahwe ihr Schöpfer und König ist. Diese Konzentration auf Israel ist typisch für diesen Psalm. König ist hier nicht sehr prägnant als ein Gottesepitheton neben andern gebraucht.[114] Denn eine der Hauptaufgaben des Königs Jahwe, das Gericht über die Völker, vollziehen hier die Frommen (und das ist erst noch Ehre für sie, nicht für Gott). Diese Vorstellung ist abhängig von den Propheten (Mich 4,13 Sach 12,6), sodass das Lied eschatologisch zu verstehen ist[115] und aus später Zeit stammt.[116]

3.6.3. Prozessionslieder

3.6.3.1. Ps 24,7-10: Der Einzug des Königs

Ps 24 gehört zu den aussagekräftigen Ps über das Königtum Gottes. Er beginnt mit einem hymnischen Preis Jahwes als Weltherrscher und Schöpfer (V.1-2). Darauf folgt eine Toraliturgie (V.3-6). V.7-10 wenden sich dem Einzug Gottes in den Tempel zu. Dahinter steht wohl eine Ladeprozession.[117] Die Tore werden aufgerufen, sich zu vergrössern, damit der König der Herrlichkeit Einzug halten kann. Der König wird mit Jahwe Zebaoth identifiziert, der gewaltig und stark im Kampfe ist. Dieser Titel war eng mit der Lade als Kriegspalladium verbunden[118] und der König der Herrlichkeit tritt hier auch in diese altisraelitische kriegerische Tradition ein. Dieser kriegerische Aspekt wird auch an andern Stellen mit dem König Jahwe verbunden (vgl. Ps 68 Ex 15 Dtn 33).

[114] Hier in Parallele zu 'Schöpfer' und an 2.Stelle.

[115] DEISSLER, Psalmen III 223.

[116] DEISSLER, Psalmen III 223. Dafür spricht auch V.9 (wie geschrieben steht) und V.1 (ein neues Lied).

[117] GUNKEL, Psalmen 103; DEISSLER, Psalmen I 97.

[118] Vgl. GUNKEL, Psalmen 103; der Psalm ist vorexilisch, ebenso KRAUS, Psalmen 195.

3.6.3.2. Ps 95,3: Aufruf zur Treue gegen Gott

Eine gewisse Nähe zu den Jahwe-Königs-Hymnen hat Ps 95. Der Prozessionshymnus V.1-7[119] fordert Israel (nicht wie in Ps 96 und 98 alle Lande) zum Lob Jahwes, des Felsens seines Heils auf, denn Jahwe ist ein grosser Gott und ein König über alle Götter (V.3), wie die Schöpfung der Welt und Israels zeigen. Der zweite Teil des Ps ist ein prophetisches Mahnwort [120] an Israel, auf Jahwes Stimme zu hören, um nicht seinem Zorn zu verfallen (vgl. Ps 99,8).

3.6.4. Danklieder

3.6.4.1. Ps 10,16: Gott als Retter und Richter

Der alphabetische Psalm 9/10 ist ein individuelles Danklied, in welches die Themen "Jahwes weltweites Gericht und Königtum über die Völker" und "der selbstsichere Frevler als Anfechtung für den Glauben des Schwachen" integriert sind.[121] "Der Schluss (16-18) preist in hymnischer Form Jahwes königliche Macht, er äussert eine strahlende Erhörungsgewissheit"[122], dass Jahwe die Völker richtet und dem Einzelnen zu seinem Recht verhilft, indem er die Frevler vernichtet.

3.6.4.2. Ps 103,19: Der gütige Gott

Dass Jahwe auch dem Einzelnen, dem Armen, Recht verschafft, ist das Hauptthema von Ps 103. Im Gegensatz zu Ps 10 spielt das Gericht und die Vernichtung der Frevler praktisch keine Rolle. Der Ps ist ein individuelles Danklied, das zu einem Hymnus tendiert.[123] Nach dem Aufgesang (V.1-2) wird die Gnade und Barmherzigkeit Jahwes an jenen beschrieben, die nach seinen Geboten handeln (V.3-18). V.19-22 bilden einen hymnischen Abgesang, der einsetzt mit der Aussage, dass Jahwe seinen Thron im Himmel habe und seine Königsherrschaft über alles herrsche.[124] Dann werden der ganze Thronstaat,

[119] GUNKEL, Psalmen 417; DEISSLER, Psalmen III 27.

[120] GUNKEL, Psalmen 419; KRAUS, Psalmen 660.

[121] KRAUS, Psalmen 79.

[122] KRAUS, Psalmen 86.

[123] KRAUS, Psalmen 700.

[124] מלכות יהוה in den Psalmen nur hier und Ps 145,11.12.13. An beiden Orten ist die gegenwärtige Königsherrschaft Gottes gemeint im Sinne einer Ausübung der Herrschertätigkeit, nicht im Sinne eines Bereiches.

die Schöpfung und der Beter zum Lob aufgefordert.

3.6.4.3. Ps 22,29: Eschatologischer Ausblick

Auf das individuelle Klagelied Ps 22,2-22 folgt ein individuelles Danklied (V.23-32), welches in einem hymnenartigen Ausklang endet (V.28-32). Angesichts der Rettung, welche Jahwe bewirkt, sollen die Heiden umkehren und ihn anbeten, denn Jahwes ist das Königtum, er herrscht über die Völker (vgl. Ps 96,7-9). Dieser Schlussakkord ist wohl als eschatologischer Ausblick zu verstehen.[125]

3.6.5. Klagelieder: Gott, der König ist Grund des Vertrauens

3.6.5.1. Ps 44,5

In Ps 44, einem späten Volksklagelied[126], rezitieren die V.2-4 die Ueberlieferung der Väter, dass Jahwe die Werke der Vorzeit (Landnahme) allein vollbracht hat, denn Jahwe hat die Völker vertrieben und Israel eingepflanzt. V.5-9 folgt eine Vertrauensäusserung, eingeleitet durch die Anrede 'du bist mein König und Gott'. Auch jetzt noch vertrauen die Beter, dass Jahwe allein den Sieg verleiht. Wir treffen hier wieder die Tradition, dass die Landnahme allein ein Werk des Königs Jahwe ist (vgl. Ex 15 Dt 33) und auf Motive aus den Jahwe-Königs-Hymnen (vgl. V.3 mit Ex 15,17; V.4 mit Ps 98,1; V.8 mit Ps 47,4).

3.6.5.2. Ps 74,12

In einem andern späten Volksklagelied[127] über eine Tempelverwüstung setzt mit V.12 wieder nach der Klage der hymnische Mittelteil ein, der das Vertrauen auf Gott ausdrücken soll: 'Gott ist mein König von Anbeginn'. Es folgt in mythischen Bildern eine Aufzählung der Taten Gottes bei der Schöpfung.

[125] GUNKEL, Psalmen 93; auch DEISSLER, Psalmen I 90, der V.27, das Mahl für die Armen, als Anspielung auf das endzeitliche Mahl versteht (vgl. Jes 25,6 55,1 56,13). Das ist der kultischen Deutung von KRAUS, Psalmen 183 vorzuziehen: "Es ist wahrscheinlich anzunehmen, dass das Lob- und Danklied 23-32 bei einem Opfermahl für die Armen angestimmt worden ist."

[126] GUNKEL, Psalmen 184: aus ziemlich später Zeit, aber kaum makkabäisch. DEISSLER, Psalmen II 12: um 350 v.Chr. EISSFELDT, Einleitung 608: makkabäisch. FOHRER, Einleitung 311: vorexilisch.

[127] GUNKEL, Psalmen 321f.: Zeit zwischen Nehemia und Alexander. KRAUS, Psalmen: um 520 v.Chr. DEISSLER, Psalmen II 119: 550-520, mit späteren Erweiterungen. EISSFELDT, Einleitung 608: makkabäisch.

3.6.5.3. Ps 5,3

In Ps 5, einem Klagelied eines Einzelnen,[128] findet sich V.3 die Anrede 'mein König und Gott'. Sie soll wohl das Vertrauen ausdrücken und appelliert an die königliche Macht Gottes, Gericht zu üben an den Feinden.[129]

In diesen drei Klageliedern ist die Anrede Gottes als König Bestandteil des Vertrauensbekenntnisses (vgl. Jes 33,22).

3.6.6. Zionslieder

3.6.6.1. Ps 48,3: Zion, die Stadt des grossen Königs

Traditionelle Motive finden sich im Zionshymnus Ps 48.[130] Der Zion ist die Stadt des grossen Königs (V.3), des Herrn der Heerscharen. Gott ist der Stadt eine Schutzwehr; die Feinde erstarren bei seinem Anblick und fliehen.[131]

3.6.6.2. Ps 84,4: Ein formelhafter Satz

Der Ausruf 'Jahwe Zebaoth, mein König und Gott' (V.2) ist im Kontext nicht aufgenommen. Es ist formelhafte Sprache (vgl. Ps 44,5 5,3). Gelegentlich wird der Ausruf gar als sekundär ausgeschieden.[132]

3.6.7. Ergebnis aus den Psalmen: Gott ist König - König ist Gott

Die Psalmen haben eine wichtige Rolle für die Verbreitung der Vorstellung des Königtums Jahwes gespielt, denn sie wurden immer wieder gebetet. Sie gelten als das 'Gebetbuch der jüdischen Gemeinde'. Alles, was man Jahwe zugeschrieben und verdankt hat, haben sie auch Jahwe, dem König, zugeschrieben. Anhand der kurz besprochenen Psalmen wird sichtbar, wie gross die Assimilationsfähigkeit des Königsbildes war. Das ist ja auch nicht erstaunlich, denn auch der irdische König hat im Alten Orient eine wichtige

[128] DEISSLER, Psalmen I 38.

[129] COPPENS, Royauté 99: "Yahvé y est salué comme roi en tant que justicier suprême."

[130] GUNKEL, Psalmen 205; KRAUS, Psalmen 356; DEISSLER, Psalmen III 29.

[131] KRAUS, Psalmen 358 sieht den Grund der Erstarrung darin, dass die Feinde den grossen König in seiner Herrlichkeit sehen. Wieder gehen die Meinungen auseinander, ob der Psalm kultisch (KRAUS, Psalmen 357) oder eschatologisch (GUNKEL, Psalmen 205) zu verstehen sei.

[132] KRAUS, Psalmen 582.

Rolle im Staat gespielt und seine wichtigsten Funktionen finden sich auch beim König Jahwe wieder. Die Psalmen zeigen, dass Jahwe als König Titel und Tätigkeiten zugeschrieben wurden, die einem Gottkönig auch in der vorderasiatischen Mythologie, z.B. in Ugarit zugeschrieben wurden (König der Götter, Schöpfer des Landes, Richter, Grosskönig, Gewittergott, der im Himmel Thronende, der auf den Wolken Fahrende usw.). Aber auch Themen israelitischer Traditionen (Schöpfer und Retter Israels, Führer im Heiligen Krieg, Exodus und Landnahme) werden als Werk des Königs Jahwe angesehen.

Der Titel ist auch mit dem Zion und dem Tempel verbunden. Auch das, was der einzelne Beter von Gott erwartete und erhoffte (Rettung aus der Not, Bestrafung der Gegner, Feinde), konnte er vom König Jahwe erhoffen. Die Propheten erwarteten ein Königreich Jahwes in der Zukunft und die Psalmen wiederspiegeln auch diese Hoffnung. Wichtig ist nun, dass alle diese 'Traditionen' miteinander vermischt sind. Es gibt Psalmen, in denen ein Element dominiert (z.B. Ps 29 das kanaanäische), aber im grossen und ganzen spielt die religionsgeschichtliche Herkunft der Elemente keine grosse Rolle mehr für die einzelne Komposition. Die Identität von Jahwe und König war, nachdem sie einmal vollzogen war, so eng, dass sie auch auf andere Themenkreise als auf die, in denen sie ursprünglich geleistet wurde, übertragen werden konnte. So ist denn der König für alles verantwortlich, was auf Erden und im Himmel geht, ging und gehen wird. Deshalb ist auch zu vermuten, dass die Psalmen eschatologische Hoffnungen zu stärken vermochten, denn die Macht Jahwes und sein Erbarmen gegenüber den Bedrängten, die Bestrafung der Frevler und der Feinde ist ein Thema, das den ganzen Psalter durchzieht.

3.7. Das Königtum Gottes bei den Propheten[133]

3.7.1. Das Buch Jesaja

3.7.1.1. Jes 6,5: Der thronende König in seiner Heiligkeit

Jes 6, traditionell Jesajas Berufungsvision[134] genannt, ist die

[133]Da eine genaue zeitliche Einordnung der Texte oft nicht möglich ist und für unsere Zwecke auch keine grosse Rolle spielt, bespreche ich die Texte in der üblichen, von der Vulgata übernommenen Reihenfolge. Nur Daniel nehme ich am Schluss.

[134]"Jes 6 ist Jesajas prophetischer Legitimationsausweis." (WILDBERGER, Jesaja 238). Vgl. AUVRAY, Isaie 85; FOHRER, Jesaja I 94. Zur Diskussion über die Gattung vgl. WILDBERGER, Jesaja 239f.; VERMEYLEN, Prophète 190-192.

älteste sicher datierbare Stelle,[135] die Jahwe als König[136] beschreibt. Der Prophet sieht Jahwe auf einem hohen Thron sitzen, sein Saum erfüllt den Tempel und Seraphe schweben über ihm. Diese Elemente weisen auf die ungeheure Grösse, Macht und besonders auf die Heiligkeit Jahwes hin.[137] Dass er König ist, wird beiläufig erwähnt (V.5). Das weist darauf hin, dass die Vorstellung schon älter ist und schon immer mit dem Tempel verbunden war.[138] "Jesaja hat Jahwe zwar, wie man sich das in der Jerusalemer Tempelideologie vorgestellt hat, im Tempel thronen gesehen, aber nicht in der Art und Weise, wie man sich das vorstellte. Jesaja hat ihn nicht im Allerheiligsten auf den Kerubim sitzend geschaut, sondern riesengross, das ganze Tempelgebäude sprengend, so dass schon seine Säume den Tempel füllten. Die Serafim, die er aufgerichtet über Jahwe schweben sieht, sind ein neues Element. ... Statt in herkömmlicher Weise über der Gottheit schwebend, diese zu

[135] Der Vorgang spielt sich im Jahre 739 v.Chr. ab und wurde vermutlich erst nach 733/32 niedergeschrieben (WILDBERGER, Jesaja 241).

[136] Die ganze Szenerie weist darauf hin, dass Jahwe als König thronend gesehen wird, obwohl dies erst V.5 beiläufig erwähnt wird. Die Bedeutung der Elemente wurde mit ikonographischen Mitteln erhellt von KEEL, Jahwe-Visionen 46-124, dem ich in der Auslegung folge.

[137] FOHRER, Jesaja I 95; KAISER, Jesaja 1-12 58.60. Auf die Grösse weisen hin der hochragende Thron und die Tatsache, dass schon der Saum des Gewandes den Tempel erfüllt (zur Uebersetzung von שוליו vgl. KEEL, Jahwe-Visionen 62-70). Damit ist wohl erwiesen, dass Jesaja den Herrn im irdischen Tempel sieht (gegen DUHM, Jesaja 64; FOHRER, Jesaja I 95 mit KAISER, Jesaja 1-12 58 und KEEL, Jahwe-Visionen 47-56 mit ausführlicher Begründung). Auf die Macht weist hin der Titel 'Jahwe Zebaoth' und auf die Heiligkeit das Trishagion und die sechsflügligen Seraphim, die sich verhüllen müssen. "Jesaja dienen die Seraphim dazu, die Heiligkeit Jahwes in einen superlativischen Status zu erheben." (KEEL, Jahwe-Visionen 113).

[138] Darauf weisen die Kerubim hin. "Die Kerubim sind als Thronsitz ein Symbol herrscherlicher und richterlicher Gewalt und das heisst für den alten Orient: des Königtums." (KEEL, Jahwe-Visionen 33; zu den Kerubim im Tempel vgl. ebd. 15-35).
"Obwohl der Königstitel für Gott im Alten Testament an dieser Stelle geschichtlich zum ersten Mal bezeugt ist, wird er ganz selbstverständlich gebraucht und kann nicht erst von Jesaja eingeführt worden sein." (FOHRER, Jesaja I 99). Ein früherer Text ist 1Kön 22,19-21, wo Micha ben Jimla den Thronstaat Jahwes sieht. Hier kommt allerdings das Wort 'König' nicht vor, das Bild weist aber Jahwe als solchen aus (vgl. WILDBERGER, Jesaja 235). Immerhin werden in Jes 6 "doch zum ersten Mal die regalia Jahwes, wenn auch nur knapp, beschrieben" (KEEL, Jahwe-Visionen 59).

schützen, müssen sie sich in der Vision Jesajas vor Jahwe verhüllen."[139] Da Jesaja wohl auch das Trishagion "in polemischer Transposition den Serafim als Prädikation Jahwes in den Mund gelegt"[140] hat, ist die Heiligkeit Jahwes ins Unfassbare gesteigert. Die Vision verkündet die Präsenz der himmlischen Majestät Jahwes im irdischen Heiligtum. "Statt im Himmel oder durch Symoble verhüllt oder gemildert, ist diese Heiligkeit in der Vision des Jesaja unmittelbar mitten in Israel und engstens mit dem Herrscherwillen Jahwes verbunden gegenwärtig. Darob erbeben Tempel und Prophet."[141] Der König Jahwe ist der Heilige Israels, "ein Name, dessen Streubereich fast ganz auf das unter dem Namen Jesajas gehende Schrifttum beschränkt ist".[142] Jahwe heisst Heiliger Israels, insofern er sich Israel zuwendet, es leitet und schützt. Aber wenn die Heiligkeit Gottes verletzt wird, muss sie wie ein Brand alles verzehren, was sie verletzt. Das erste Moment zeigen die deutero- und tritiojesajanischen Stellen, das zweite die jesajanischen. Der Verkündigung Jesajas liegt nicht zuletzt sein Berufungserlebnis zugrunde. Jahwe als König spielt sonst bei ihm keine Rolle.

3.7.1.2. Jes 24,23: Die eschatologische Königsherrschaft

Das späte Stück Jes 24,21-23,[143] "in seinem überwiegenden Teil ein

[139] KEEL, Jahwe-Visionen 124.

[140] KEEL, Jahwe-Visionen 119f. "Jesaja hat auch hier mit kühnem Griff eine Aussage gewagt, der gegenüber andern Zurückhaltung geboten zu sein schien, und damit einen nicht mehr preiszugebenden Beitrag zum Gottesverständnis Israels geleistet." (WILDBERGER, Jesaja 249; vgl. KEEL, Jahwe-Visionen 120 Anm.263).

[141] KEEL, Jahwe-Visionen 54.

[142] WILDBERGER, Jesaja 23. Jesajanisch 1,4 5,19.24 30,11.12.15 31,1; umstritten oder nachjesajanisch 10,20 12,6 17,7 29,29 37,23; deuterojesajanisch 41,14.16.20 43,3.14 45,11 47,4 48,17 49,7 54,5 55,5; tritojesajanisch 60,9.14, dazu Jer 50,29 51,5 Ps 71,22 89,19 78,41. Zum Folgenden vgl. WILDBERGER, Jesaja 23-25.

[143] Es schliesst nur lose an 24,16-20 an (KAISER, Jesaja 13-39 156; VERMEYLEN, Isaie 360; HABETS, Jesaja-Apokalypse 83). Im Gegensatz zu 24,16-20 rechnet dieses Stück nicht mit einer Auflösung der kosmischen Ordnung (vgl. noch Anm.146).
KAISER, Jesaja 13-39 145 nimmt 24,21-23 mit 25,6-8.9-10a zu einer Schicht aus dem ersten Drittel des 2.Jh. FOHRER, Jesaja II 12 sieht in 24,21-25, 12 eine prophetische Liturgie, bestehend aus zwei eschatologischen Ankündigungen 24,21-23 und 25,6-8 und zwei Liedern 25,1-5 und 25,9-10a, die schwer zu datieren ist. DUHM, Jesaja 172 hält die ganze Jesaja-Apokalypse für makkabäisch.

Drohwort gegen alle kosmischen und irdischen, neben und gegen Jahwe stehenden Mächte, will von seinem Ende her als Heilsankündigung für Jerusalem und Israel",[144] und, betrachtet man die Fortsetzung Jes 25,6-8, für alle Völker verstanden werden.[145] An jenem Tag werden die Mächte des Himmels und der Erde eingekerkert und für das Gericht aufbewahrt werden und Jahwe herrscht unumschränkt als König. Seine Herrlichkeit ist dabei so gross, dass Mond und Sonne verblassen.[146] Wir haben hier ein kleines Stück, das das Heil und die Voraussetzung dazu, das Gericht über die Mächte, nur in kurzen Strichen antönt und unter das Thema der Königsherrschaft Jahwes fasst.[147] Nach HABETS[148] bilden die beiden Abschnitte 24,21-23 und 25,6-8 den Höhenpunkt der Jesajaapokalypse. "Die vor allem in nachexilischer Zeit laut werdende Erwartung von der vollständigen Manifestation der Königsherrschaft Jahwes ist in der JesApk zur vollen Entfaltung gekommen, vgl. Jes 24,23."[149]

3.7.1.3. Jes 33,22: Der König wird uns retten

Jes 33 ist am besten als eine kleine Apokalypse zu bezeichnen,[150]

[144]KAISER, Jesaja 13-39 155f.

[145]Für die Zusammengehörigkeit von 24,21-23 und 25,6-8 vgl. KAISER. Jesaja 13-39 145.61; FOHRER, Jesaja II 13 sieht die Einheit durch den Gesichtspunkt der endzeitlichen Königsherrschaft Gottes, zu der auch das Mahl gehört, und durch die Konzentration auf den Zion gegeben. Vgl. DUHM, Jesaja 181; HABETS, Jesaja-Apokalypse 83. "Wurde in 24,21-23 vor allem die Herrschaft Jahwes betont, so rückt in 25,6-8 die von Gott gewollte Gemeinschaft mit den Menschen in den Vordergrund." (HABETS, Jesaja-Apokalypse 244).

[146]So KAISER, Jesaja 13-39 158; DUHM, Jesaja 178f., der allerdings meint, Sonne und Mond würden verschwinden und der deshalb einen neuen Himmel und im Mahl eine neue Erde postuliert. So verbindet er eine kosmische Neuordnung mit der Herrschaft Gottes. Gerade dieser Text scheint mir aber dies, im Gegensatz zu 24,18b-20, nicht herzugeben. Möglich wäre jedoch, dass V.23 die Entmachtung der Sonnen- und Mondgötter meint, vgl. TOB 861.

[147]"Unser Verf. spricht über diese Dinge sehr kurz ..., weil er einem im wesentlichen schon fertig ausgebildeten System folgt und auch bei blosser Aufzählung der Hauptpunkte auf das Verständnis der Leser rechnen darf." (DUHM, Jesaja 178).

[148]Jesaja-Apokalypse 226.

[149]HABETS, Jesaja-Apokalypse 230.

[150]KAISER, Jesaja 13-39 271; vgl. DUHM, Jesaja 239: apokalyptischer Charakter. FOHRER, Jesaja II 129 trennt in zwei prophetische Liturgien 1-6.7-14; AUVRAY, Isaie 285 spricht vorsichtig von einer Liturgie, VERMEYLEN, Isaie 429-37 unterscheidet 4 verschiedene Stücke 1-6.7-12.13-16.17-24.

die in ihrem schriftgelehrten Charakter und der gleitenden Verwendung geprägter Motive der Psalmengattungen in eine späte Zeit weist.[151] Der Text, der als Ganzes viele Schwierigkeiten bietet, lässt doch einen einigermassen sinnvollen Aufbau erkennen:[152] V.1: Weheruf über die Verwüster als Motto; V.2-6 Vertrauen und Bitte auf die Hilfe Jahwes zu einer heilvollen Zukunft; V.7-9 die düstere Gegenwart; V.10-13 das Eingreifen Jahwes, die Vernichtung der Feinde und die Offenbarung von Gottes Macht; V.14-16 die Folgen für Israel und die Bedingungen der Heilsgemeinschaft; V.17-22 die Heilszeit, abgeschlossen in V.22 durch ein Vertrauensbekenntnis ; V.23-24 Beute und Heil der Endzeit.

Belässt man in V.17 dem masoretischen Text,[153] stellt sich die Frage, ob mit מלך ein menschlicher König (Messias) oder Gott[154] gemeint ist. Im zweiten Fall wäre die Heilszeit unter der Königsherrschaft Gottes beschrieben. Vom Folgenden her ist dies wahrscheinlich.

In V.22 wird die Schilderung der Heilszeit abgeschlossen durch ein Vertrauensbekenntnis.[155] Jahwe in seiner Funktion als שפט [156] מחקק [157] und מלך ist imstande, die Rettung zu bewirken. Ein solcher Schlusspunkt, der auf das Königtum Jahwes hinweist, findet sich auch in den Ps.[158] Motive aus den Jahwe-Königs-Psalmen sind in der Apokalypse aufgenommen.[159] Das ganze

[151]Vgl. KAISER, Jesaja 13-39 271, der für hellenistische Zeit ist. FOHRER, Jesaja II 133: nicht von Jesaja, sondern aus wesentlich jüngerer Zeit, aber kaum makkabäisch, wie DUHM, Jesaja 240 meint.

[152]Nach KAISER, Jesaja 13-39 268-77; ähnlich AUVRAY, Isaie 285-93. Am schwierigsten einzuordnen sind die V.23f., die wie ein Anhängsel wirken. Sie werden umgestellt von FOHRER, Jesaja II 133: 21.23a.22.23b.24; DUHM, Jesaja 247: 22.24, V.23 ist fehl am Platz; VERMEYLEN, Isaie 434: 21.23. 24a.22.

[153]KAISER, Jesaja 13-39 268
FOHRER, Jesaja II 132 übersetzt: "Deine Augen werden 'vollkommene Schönheit' schauen, sie werden ein weites Land sehen."

[154]Für Gott: KAISER, Jesaja 13-39 269.275; IRWIN, Isaiah 153. Für Messias: DUHM, Jesaja 245. AUVRAY, Isaie 291 geht nicht auf die Frage ein.

[155]AUVRAY, Isaie 292.

[156]Hier wohl in der Bedeutung von 'herrschen' ; vgl. FOHRER, Jesaja II 133; IRWIN, Isaiah 160.

[157]KBL 334: Ordner, Führer

[158]Vgl. Ps 10,16 22,29 29,10 47,9 146,10. Vgl. auch 'mein König' als Vertrauensmotiv in Ps 5,3 44,5 74,12; ähnlich Ps 68,25 84,3.

[159]Zu V.3 vgl. Ps 68,1. Zu V.5 vgl. Ps 93,4 97,9. Zu V.10-12 vgl. Ps 29,7

Kapitel ist ein Zeugnis dafür, dass die Befreiung von den Feinden und die Erlösung Israels ein Werk des Königs Jahwe ist.

3.7.2. Deuterojesaja

3.7.2.1. Jes 41,21 43,15 44,6: Der König Israels

Ausser in Jes 52,7 wird Jahwe bei Dtjes dreimal König genannt (41, 21 43,15 44,6) und zwar in jenen drei der fünf Gerichtsreden[160] des Buches, die Jahwe Titel zulegen. Zweimal steht der Titel am Anfang der Rede:

41,21 'Bringt euren Streit vor, spricht Jahwe,
bringt eure Beweise heran, spricht der König Jakobs.'

44,6 'So spricht Jahwe, König Israels,
und sein Erlöser, Jahwe Zebaoth.'

In 43,15 am Schluss.[161]
'Ich Jahwe, euer Heiliger,
der Schöpfer Israels, euer König.'

In den Gerichtsreden[162] fordert Jahwe die Götter der Völker vor Gericht, um ihren Anspruch auf Göttlichkeit zu prüfen und für nichtig zu erklären. Hauptargument ist dabei, dass die Götter nicht Herr über die Geschichte sind, denn sie können nicht zum voraus ankündigen, was geschehen wird (41, 22f. 27 43,6.12 44,7 45,21) und haben auch den Kyros nicht geführt (41,2 41,25). Der König Israels hingegen kann es. Allerdings darf dem Königstitel hier nicht zuviel Gewicht beigemessen werden, da die Titel bei Dtjes nicht sehr prägnant gebraucht werden.[163]

159 (Forts.) 68,2 97,3. Zur Torliturgie V.14f. vgl. Ps 24,3-5. Zur Rettung Zions vgl. Ps 48. DUHM, Jesaja 239: "Die Sprache ist die der Psalmen."

160 41,21-29 43,8-15 44,6-8. Ohne Titel 41,1-5 45,20-25. 41,4 45,22 sind Selbstaussagen wie 43,15, enthalten aber keine eigentlichen Titel. Zur Abgrenzung vgl. WESTERMANN, Jesaja 40-66 54 Anm.5.

161 Es ist schwer zu entscheiden, ob 43,14f. zur Gerichtsrede gehört. WESTERMANN, Jesaja 40-46 102 lässt es offen; ELLIGER, Deuterojesaja 309 schliesst mit V.13, ebenso FOHRER, Jesaja III 62f. und DUHM, Jesaja 325.

162 Zu den Gerichtsreden vgl. WESTERMANN, Jesaja 40-46 54, dort weitere Literatur; ELLIGER, Deuterojesaja 108f.

163 WESTERMANN, Jesaja 40-46 114. Nach KOEHLER, Deuterojesaja 86 sind die Formeln, mit denen Jahwe Titel beigelegt werden, Versatzstücke, "d.h. Formulierungen, die rednerisch wirksam und schön, auch bedeutend sind, die aber in vielen Fällen gegeneinander vertauscht werden könnten". Vgl. auch STUHLMUELLER, Yahweh-king 36: "Royalty certainly does not seem one of Deutero-Isaiah's favorite ways of portraying Yahweh."

3.7.2.2. Jes 52,7: Das neue Heil für Zion: Als König herrscht dein Gott

Jes 52,7-10[164] ist wichtig für die Frage der Königsherrschaft Gottes. Dtjes verheisst das Heil für Israel, das mit der Rückkehr aus dem Exil beginnt. "Diese Botschaft vom Eintreffen des Ereignisses, nämlich der Erlösung Israels, ist in Schilderung umgesetzt: das Eintreffen der Botschaft wird geschildert."[165] Ein Freudenbote verkündet das Heil (V.7), die Späher in der Stadt sehen die Rückkehr Jahwes zum Zion (V.8) und in V.9 werden die Trümmer Jerusalems aufgefordert, in Jubel auszubrechen. V.7 werden die Ausdrücke für Heil (Friede, Gutes, Heil) zusammengefasst[166] in der Botschaft מלך אלהיך , 'als König herrscht dein Gott'.[167] Dahinter steht das Bild eines Königspreises: Es wird der göttliche König gefeiert, welcher den Feind besiegt hat und im Triumphzug zu seiner Stadt zieht. Dtjes gebraucht dieses Bild, um die Rettungstat Jahwes zu bezeichnen, welche Israels Geschick wendet.[168] In dieser Tat zeigt sich die Herrschaft Gottes: Herr über die Geschichte ist der König Israels, Jahwe. Die Verkündigung Dtjes kommt hier zu ihrem Ziel.[169] Die Wirkungsgeschichte dieses Textes ist gross, auch wenn bei Dtjes selber sonst das Königtum Gottes keine zentrale Rolle spielt.[170]

[164] So grenzen ab WESTERMANN, Jesaja 40-66 201; FOHRER, Jesaja II 155; Mc KENZIE, Second Isaiah 127. 7-9: DUHM, Jesaja 391f.; 7-12: KOEHLER, Deuterojesaja 47f.

[165] WESTERMANN, Jesaja 40-66 202.

[166] "Yahweh's kingship, consequently, summarizes the essentials of Israels newly erected salvation." (STUHLMUELLER, Yahweh-king 34). Vgl. WESTERMANN, Jesaja 40-66 203. FOHRER, Jesaja III 156 Anm.136 steicht V.7 als Zusatz, steht aber, soweit ich sehe, allen damit.

[167] Die Uebersetzungen variieren. Aehnlich: WESTERMANN, Jesaja 40-66 201 (König ist dein Gott); DUHM, Jesaja 391 (es herrscht dein Gott); BONNARD, Isaie 242 (il règne, ton Dieu); McKENZIE, Second Isaiah 123 (your God reigns). Eine detaillierte Liste bei STUHLMUELLER, Yahweh-king 34 Anm.9-11, der übersetzt: Your God reigns. Zum Problem vgl. noch oben 3.2.3.

[168] Vgl. WESTERMANN, Jesaja 40-66 202.

[169] Jes 52,7-10 ist das Gegenstück zum Schluss des Prologes 40,9-11.

[170] STUHLMUELLER, Yahweh-king 37 weist darauf hin, dass Dtjes das Königtum Gottes im weiteren Kontext von Erlösung und Erwählung sieht und immer ein enger Zusammenhang mit Israel besteht (vgl. die andern Stellen 41,21 43,15 44,6). Vielleicht ersetzt Dtjes deshalb "Jahwe ist König" durch "Dein Gott ist König". Man kann auch kaum von einem Heilsuniversalismus bei Dtjes reden. Es geht ihm um das Heil Israels. Zum Verhältnis von Dtjes zu den Jahwe-Königs-Psalmen ist festzustellen, dass sich am meisten Anklänge mit Ps 98 finden (vgl. zu V.7.10 Ps 98,1-3). Ps 98 besingt

3.7.3. Das Buch Jeremia

3.7.3.1. Jer 8,19: Die Abwesenheit des Königs

Jer 8,18-23 ist eine Klage des Propheten über die Not des Volkes,[171] dessen Klage er in V.19f. zitiert: 'Ist denn Jahwe nicht in Zion, oder ist ihr König nicht in ihr ?'. König bezieht sich auf Jahwe.[172] Es ist die gleiche Vorstellung wie Mich 4,9 (vgl. Zeph 3,15). Jahwe ist der König auf Zion und seine Gegenwart ist Schutz und Hilfe.

3.7.3.2. Jer 10,7.10: Der Herr ist ewiger König

Jer 10,1-16 ist eine Warnung an das Volk, sich von der heidnischen Religion nicht beeindrucken zu lassen, da die Götter nichtig sind, gefolgt von der Beschreibung der Macht Jahwes:[173] Jahwe ist der wahre Gott und der ewige König (V.10), denn vor seinem Zorn erhebt die Erde. Er hat die Welt geschaffen, gebietet über Regen usw. (V.12-16). Dieser Teil zeigt starke thematische Anklänge an die Jahwe-Königs-Psalmen.[174] Auch hier geht es darum, die Macht Jahwes aufzuweisen, die die Hersteller von Götzenbildern beschämen soll (V.14). Das Zukunftsmoment ist praktisch abwesend (vgl. aber V.15b).

[170] (Forts.) in einem neuen Lied (vgl. Jes 42,10) das Heil Israels als Werk des Königs (V.6). Ein neues Lied singt auch Ps 96. Beide Pss fassen aber das Heil allgemeiner: die Erde richten (= regieren 96,13 98,9). אלהים מלך noch in Ps 47,9, sonst יהוה מלך (93,1 96,10 97,1 99,1). Alle diese Psalmen sehen das Heil Israels mit dem König Jahwe verbunden, am stärksteh Ps 98 und 96 (Heil 96,2 98,2), etwas weniger 99 47 97, während Ps 93 allein Jahwes Macht betont. Aber bei allen ist das Heil weniger konkret als bei Dtjes. Das könnte einen Hinweis für die Datierung geben. Schon Tritojesaja schildert das Heil viel allgemeiner, da sich die Erwartungen Dtjes für die nachexilische Zeit nicht erfüllt haben. Ich vermute deshalb, dass zumindest Ps 96 und 98, evtl. 97 jünger als Dtjes sind.

[171] Es ist umstritten, ob an eine gegenwärtige Not gedacht ist. So RUDOLPH, Jeremia 65 (Hungersnot), BRIGHT, Jeremiah 65 (Invasion). WEISER, Jeremia 81 denkt an eine zukünftige.

[172] RUDOLPH, Jeremia 62; WEISER, Jeremia 81

[173] So RUDOLPH, Jeremia 62. WAMBACQ, Jérémie 10,1-16 58 bemerkt, dass V.2 beschwört, vor den Zeichen des Himmels nicht zu erschrecken, während V.3 zum Thema 'Götzendienst' übergeht.

[174] Die Ordnung der Verse ist gestört und der Zusammenhang oft unklar. Die Verse 6-8.10 fehlen in LXX und in 4QJer[b]. Die Rekonstruktionsversuche differieren, vgl. die Liste bei WAMBACQ, Jérémie 10,1-16 58 Anm.3. Am plausibelsten scheint mir RUDOLPH, Jeremia 71-73 zu sein: Zusätze sind V.11 und 6f., während V.9 hinter 4a gehört. Der Rest bildet 2 Strophen:

Im Zusatz V.6f., einer Doxologie,[175] wird Jahwe als König der Völker den Weisen der Völker und den Königreichen gegenübergestellt und seine Ueberlegenheit gefeiert.

3.7.3.3. Jer 46,18 48,15 51,57: Der König - Jahwe Zebaot ist sein Name

In den Fremdvölkersprüchen des Jeremiabuches findet sich dreimal der Satz נאם-המלך יהוה צבאות שמו . In 48,15 (gegen Moab) fehlt der Satz in der LXX und wird meist als Zusatz betrachtet[176] und in 51,57 (gegen Babel) ist er ein prosaischer Zusatz zu 51,49-56.[177] Im zweiten Spruch gegen Aegypten 46,13-24[178] leitet der Satz den Schwur Jahwes ein, der Feind Aegyptens werde gewaltig erscheinen. Wirkungsvoll setzt der Vers den (wahren) König, dessen Name Jahwe Zebaot ist, dem Pharao (V.17) gegenüber[179] und es ist begreiflich, dass der wuchtige Satz auch an andern Orten eingesetzt wurde. Jahwe ist der wirkliche König, der über die Völker verfügt.

3.7.4. Ezechiel 20,33: Ein neuer Exodus: Ich will König sein über euch

Ez 20,32-44 ist ein Disputationswort, das das Exil voraussetzt.[180] Den verzagten Assimilationstendenzen, die Götter zu verehren,[181] setzt

[174](Forts.) I: 1.2.3.4a.9.4b.5.8 und II: 10.12-16.
Die Perikope wird praktisch immer Jeremia abgesprochen und in die exilische Zeit datiert, vgl. die Liste bei WAMBACQ, Jérémie 10,1-16 57 Anm.1. Anklänge an die Jahwe-Königs-Psalmen: zu V.10 vgl. Ps 97,3 10,16; zu V. 12 vgl. Ps 24,2 93,2 96,5.12; zu V.13 vgl. Ps 29. Vgl. dazu DAVIDSON, Jeremiah 10,1-16. Der Teil über die Götzenbilder zeigt Verwandtschaft mit ähnlichen Passagen im Jesajabuch (Jes 40,19f. 41,6f. 44,9-20 46,5-7).

[175]WAMBACQ, Jérémie 10,1-16 58. Als Zusatz erweist es sich dadurch, dass das Königtum Gottes nicht den Götzen gegenübergestellt wird, sondern Menschen.

[176]RUDOLPH, Jeremia 276; WEISER, Jeremia 400 Anm.9.407; BRIGHT, Jeremiah 315.

[177]RUDOLPH, Jeremia 315; WEISER, Jeremia 447; BRIGHT, Jeremia 358.

[178]So grenzen ab und halten für jeremianisch RUDOLPH, Jeremia 266f.271; WEISER, Jeremia 392.94; BRIGHT, Jeremiah 308.

[179]RUDOLPH, Jeremia 273; WEISER, Jeremia 394.

[180]ZIMMERLI, Ezechiel 453. Die Verse 32-44 bilden eine Einheit, da sukzessive Entstehung "wohl nicht sicher zu erweisen ist" und stammen von Ezechiel aus der Zeit um 570. Zur Abgrenzung vgl. ebd. 438. EICHRODT, Hesekiel 180 schliesst das Stück als Gerichtsrede eng an die Scheltrede 1-31 an. FOHRER, Ezechiel 114 zieht V.32 zum Vorangehenden und spricht von einem ezechielischen Drohwort gegen die Abtrünnigen und Verheissung für die Treuen.

[181]So ZIMMERLI, Ezechiel 453, EICHRODT, Hesekiel 181 streicht in V.32 'indem

Jahwe seinen Schwur entgegen: 'Mit starker Hand und ausgestrecktem Arm und ausgeschüttetem Grimm will ich König über euch sein.' Dies geschieht in einem neuen Exodus:[182] Sammlung des gesamten Volks aus der Zerstreuung, Führung in die Wüste, wo im Gericht die Treuen von den Abtrünnigen geschieden werden, Führung ins gelobte Land, wo Israel Jahwe dienen wird auf seinem heiligen Berg. In dieser Tat erweist sich Jahwe als König,[183] ähnlich wie später bei Dtjes.[184] Eigentümlich für diesen Text ist seine Gerichtsvorstellung. Nicht das Exil ist das Gericht für das ganze Volk, sondern in der Wüste werden die einzelnen zur Verantwortung gezogen.[185]

3.7.5. Obadja 21: Die Aufrichtung der Königsherrschaft Gottes

Das Buch Obadja besteht aus einem Orakel gegen Edom in der Art der Fremdvölkersprüche. Edom wird der Tag Jahwes angekündigt, weil es bei der Eroberung Jerusalems mitgeplündert hat. V.19-20 bilden Zusätze.[186] Der Schlussvers 21 schliesst jedoch an das Stück über den Tag Jahwes an.[187] V. 21a ist abschliessende Zusammenfassung und V.21b bildet das grossartige

[181](Forts.) wir Holz und Stein anbeten', sieht im Begehren der Aeltesten eine Anspielung auf 1Sam 8 (sein wie die Völker) und das Ansinnen der Aeltesten im Versuch, in Babylonien einen Opferdienst für Jahwe einzurichten. Das scheint mir zu eng zu sein, wenn man das Gewicht der Antwort Jahwes V.33 und 39 beachtet. Vgl. auch FOHRER, Ezechiel 114: Synkretismus oder Abfall.

[182]ZIMMERLI, Ezechiel 454; FOHRER, Ezechiel 115.

[183]In Ez 20 geht es "um den Selbsterweis des göttlichen Königs in seiner geschichtlichen Tat" (ZIMMERLI, Ezechiel 455). FOHRER, Ezechiel 116 sieht im Königstitel nur die Betonung der Einzigkeit Jahwes, die im Bild des Hirten, das Ez sonst verwendet, nicht gegeben ist.

[184]Ez 20 stellt das Mittelglied zwischen Hos 2 und Dtjes dar, vgl. ZIMMERLI, Ezechiel 454.

[185]Den Gerichtsaspekt betont stark EICHRODT, Hesekiel 183: "Das Läuterungsgericht für alle von der Volkskatastrophe Verschonten als Durchgang zu einer neuen Zeit". Vgl. FOHRER, Ezechiel 116.

[186]RUDOLPH, Joel 296 unterteilt 1-14.15b 15a.16-18; WEISER, Zwölf Propheten I 180f. 1-15 16-18 19-21. ROBINSON, Zwölf Propheten 112-116 und WATTS, Obadiah 46-65 nehmen kleinere Einheiten an.

[187]WEISER, Zwölf Propheten I 187; RUDOLPH, Joel 317f. RUDOLPH schreibt deshalb V.21, im Gegensatz zu V.19f., Obadja zu. Um dem Buch den wuchtigen Schluss nicht zu nehmen, wurden die Zusätze V.19f. vor V.21 gestellt. Für WEISER, Zwölf Propheten I 187 und ROBINSON, Zwölf Propheten 116 sind dagegen V.19-21 Zusätze. Aber auch als Zusatz zeigt V.21, dass man die Verkündigung Obadjas mit der Herrschaft Gottes in Verbindung gebracht hat.

Schlusswort 'und Jahwes wird die Herrschaft sein'. Der Satz ist "die Krönung der ganzen Verkündigung Obadjas".[188] Der Tag Jahwes ist die Aufrichtung der Königsherrschaft Jahwes.

3.7.6. Das Buch Micha: Die Wiederherrstellung Israels: Gott wird als König herrschen

3.7.6.1. Das Heilsorakel Mich 2,12-13[189] besteht aus einem Jahwewort (V.12), in dem er die Sammlung des Restes zur Ganzheit[190] ankündigt und einem Prophetenwort (V.13).[191] Das gesammelte Volk bricht aus und bildet einen Zug, an dessen Spitze der König Jahwe[192] schreitet. Obwohl die Bilder im einzelnen nicht ganz klar sind,[193] ist die Rückkehr aus dem Exil beschrieben in ähnlicher Weise, wie sie auch in Jes 52,8.12 vorgestellt ist.[194]

3.7.6.2. Sturkturell und thematisch ganz ähnlich ist Mich 4,6-7.[195] Ein

[188] RUDOLPH, Joel 318.

[189] RENAUD, Formation 140; RUDOLPH, Micha 63; WEISER, Zwölf Propheten I 223.

[190] RUDOLPH, Micha 64.

[191] Der Uebergang von Jahwerede zu Prophetenrede im gleichen Stück ist häufig in prophetischen Texten; vgl. RENAUD, Formation XV.

[192] VUILLEUMIER, Michée 36 bezieht 'König' nicht auf Jahwe.

[193] Was heisst בָּצְרָה in V.12? Meist wird בַּצִּרָה vorgeschlagen (vgl. BHS, BHK) und mit Pferch übersetzt (so RUDOLPH, Micha 62). V.13 bricht dann die Herde aus. Allerdings fragt man sich dann, weshalb die Herde ausbrechen muss. RUDOLPH, Micha 65 meint, der Pferch werde so voll, dass der Leithammel deswegen das Tor aufbrechen müsse. Zu V.13 passt jedoch besser ein Ausbruch aus einer Stadt; vgl. dazu RENAUD, Formation 131 und seine Rekonstruktion von V.12b: "Je les placerai ensemble comme les brebis de Bosrah, comme un troupeau au milieu du pâturage d'Edom." (137) Es wären dann zwei Bilder kombiniert: "Le v.12 met en scène un pasteur qui rassemble son troupeau, le v.12 (sic! = 13) un sapeur ouvrant dans un mur une brêche par laquelle s'engouffre la troupe." (RENAUD, Formation 135).

[194] Das Wort setzt das Exil voraus und ist kaum von Micha (gegen RUDOLPH, Micha 64). Ins Exil datiert es RENAUD, Formation 142-144 aufgrund seiner Nähe zu Ez 34 Jer 23,1-6 Jes 52,7.12. Vgl. auch WEISER, Zwölf Propheten I 223f.; VUILLEUMIER, Michée 34f.

[195] Zur Abgrenzung: 4,6-7 sind ein in sich abgeschlossenes Wort. V.8 ist ein selbständiges Wort, das das Königtum der Davididen zum Thema hat. So RENAUD, Formation 239f.; RUDOLPH, Micha 83; WEISER, Zwölf Propheten I 238.
Zur Verwandtschaft: RENAUD, Formation 237.247; RUDOLPH, Micha 83; WEISER, Zwölf Propheten I 238; VUILLEUMIER, Michée 34.

Jahwewort verkündet die Sammlung der Versprengten und ihre Erhebung zu einem starken Volk. V.7b[196] ist wieder der Wechsel zur Prophetenrede. Ueber das mächtige Volk herrscht Jahwe als König (ומלך יהוה) auf dem Zion. Auch hier ist wohl ursprünglich die Befreiung aus dem Exil und der Anbruch des Heiles in Jerusalem gemeint.[197] Das Wort konnte später ohne weiteres auf das noch ausstehende Heil bezogen werden, besonders wenn man es im Zusammenhang mit 4,1-4 liest. In beiden Worten ist das Heil für Israel eng mit dem königlichen Wirken Jahwes verbunden.

3.7.6.3. Es hängt von der Deutung des Kontextes ab, ob Mich 4,9 'Ist denn kein König in dir?' auf Gott zu beziehen ist. Fasst man 4,9-14 als eine Einheit auf, in der dreimal eine Situation der Verzweiflung geschildert wird, aber auch die Rettung (V.10b.13. Die dritte Rettung fehlt, ist aber wohl in 5,1-4 zu suchen), so ist das ganze ein Heilsorakel und V.9 tadelt die Verzweiflung Zions mit der rhethorischen Frage, ob denn der König nicht als Schützer und Retter da sei. Da in V.10 der Retter Jahwe ist, kann man "König" auch auf Gott beziehen (vgl. Jer 8,19).[198] Der König Jahwe ist Garant für die Rettung (vgl. Zef 3,15), auch wenn Zion hier zuerst durch eine Katastrophe muss.

3.7.7. Zefanja 3,15: Die Königsherrschaft Gottes ist das Heil

Zef 3,14-15 ist ein kleiner Hymnus, der die Mitte des Verheissungsteils bildet, der das Buch abschliesst (3,9-20).[199] Zion wird zur Freude

[196] WEISER, Zwölf Propheten I 239 trennt V.7b als Zusatz (liturgische Responsion der Gemeinde) aus dem Prophetenspruch. Dagegen RUDOLPH, Micha 84 Anm.5.

[197] Zur Echtheit und Datierung vgl. die detaillierte Analyse bei RENAUD, Formation 241-48 (exilisch, in der Nähe von Ez 34 und Dtjes). WEISER, Zwölf Propheten I 238 exilisch oder nachexilisch.

[198] Vgl. zu dieser Auslegung RENAUD, Formation 261-64.68. Zeit: kurz vor dem Fall Jerusalems 587, aus dem Schülerkreis Jeremias (ebd. 280-83). Anders (irdischer König) WEISER, Zwölf Propheten I 240; VUILLEUMIER, Michée 53. RUDOLPH, Micha 86 bezieht V.9 'König' auf Jahwe, fasst aber den Vers als eine Rede der Heilspropheten auf. Der Abschnitt stamme aus der Zeit um 701, die Micha demnach überlebt habe (ebd.87).

[199] Die Abgrenzung der Perikopen in 3,9-20 variiert sehr stark. RUDOLPH, Micha 298 trennt 16-20 scharf vom Vorausgehenden. ELLIGER, Zwölf Propheten II 74-78 trennt 3,9-13. 14f. 16-18aα. 18aβ-20. KELLER, Sophonie 208-216 unterteilt 3,6-13. 14-20, das zusammengesetzt ist aus 14f. 16-18aα. 18aβ-19. 20. Meiner Meinung nach sind im Verheissungsteil Ansätze zu einer chiastischen Struktur vorhanden, in deren Mitte das Lied 14f. steht: 3,9-10: Jahwe reinigt die Heiden, die von ferne Gaben bringen. כי אז

aufgerufen, da Jahwe die Gerichte aufgehoben hat. Jahwe ist König Israels in seiner Mitte[200] und schafft Heil (vgl. Mich 4,9; ohne König Zef 3,5 Jes 12,6). Im jetzigen Zusammenhang des Buches ist das Lied als ein eschatologisches Loblied[201] zu verstehen mit ähnlicher Funktion wie Jes 52,7-10. Die Erfüllung der Verheissung ist so gewiss, dass schon jetzt zur Freude aufgerufen werden kann.[202] Der Grund dafür liegt in der Gegenwart des Königs Jahwe.

3.7.8. Sacharja 14,9.16f.: Die eschatologische Königsherrschaft Gottes

Sach 14 beschreibt das Schicksal Jerusalems in der Endzeit.[203] Jerusalem wird von den Völkern erobert. Dann wird Jahwe eingreifen, die Völker bekämpfen und vom Oelberg (vgl. Ez 43,1-4 11,23) in die Stadt einziehen

[199] (Forts.)
3,11-13: Jahwe reinigt Israel, der Rest birgt sich im Namen Jahwes.
ביום ההוא
3,14-15: Lied
3,16-19a: Jahwe ist in Jerusalems Mitte und schafft das Unheil weg.
ביום ההוא
3,19b-20: Jahwe sammelt das Hinkende und Zerstreute und wendet das Schicksal. באת ההיא

[200] M hat in V.15b מֶלֶךְ ישראל יהוה בקרבך . Häufig wird eine Aenderung vorgeschlagen: מֹלֵךְ mit LXX (vgl. BHK; BHS: ימלך).
SABOTTKA, Zephanja 124.28 zieht מלך zur vorhergehenden Zeile und übersetzt: "Entfernt hat Jahwe deine Tyrannen, beseitigt deinen Feind, den Melek. O Israel! Jahwe ist in deiner Mitte! Nicht brauchst du ferner den Bösen zu fürchten." Das mag interessant sein für die Archäologie des Textes, aber, da er in seiner jetzigen Form auch einen Sinn ergibt, ist dieser vorzuziehen. Gegen SABOTTKA RUDOLPH, Micha 293. Gegen die Umpunktierung RUDOLPH, Micha 293; KELLER, Sophonie 213.

[201] WESTERMANN, Loben 109. Nach CRUESEMANN, Studien 55.58 handelt es sich um eine eigenständige Gattung, den Aufruf zur Freude, der die Funktion eines prophetischen Heilszuspruches hat.
Meist wird das Lied Zef abgesprochen und in nachexilische Zeit datiert; vgl. die Liste bei LANGOHR, Le livre 24-26. Für die Authentizität RUDOLPH, Micha 295; KELLER, Sophonie 213.

[202] ELLIGER, Zwölf Propheten II 77; RUDOLPH, Micha 297.

[203] RUDOLPH, Haggai 233 hält Kap.14 für eine von Kap.9-13 zu trennende Einheit, die zeitlich schwer zu fixieren ist, aber jedenfalls jünger als das 4.Jh. (ebd. 240f.). ELLIGER, Zwölf Propheten II 168 spricht von einem planvollen Ganzen, das von Kap.12 unabhängig ist. Er unterscheidet aber zwei Schichten. HORST, Zwölf Propheten 257 spricht von sukzessiver Aneinanderfügung. CHARY, Agée 209f. spricht sich auch für die Trennung von Kap.9-13 aus, hält aber das ganze Kapitel für eine Einheit mit zwei grösseren Zusätzen (V.12-15 und die geographischen Angaben 4a-5b.10).

(V.1-5). Die Verse 6-9 beschreiben das erlöste Jerusalem. Es gibt keine Kälte und Dunkelheit mehr und Wasserströme gehen aus von der Stadt: die Wiederherstellung der Urzeit.[204] V.9 greift auf V.6 zurück, fasst die beiden Abschnitte V.1-5 und V.6-8 zusammen zum Höhepunkt der eschatologischen Schau.[205] Jahwe wird König sein über die ganze Erde und der einzige Gott. Die folgenden Abschnitte führen das bisher Gesagte näher aus.[206] Das ganze Land wird zur Ebene, nur Jerusalem ragt heraus (10f., vgl. 4f.). V.12-15 beschreibt den Schlag Jahwes gegen die in Jerusalem eingedrungenen Völker (vgl. V.2f.). Die Reste der Völker werden nach Jerusalem hinaufziehen, nicht um es zu bekriegen, sondern um am wichtigsten Fest, am Laubhüttenfest, den König, Jahwe Zebaoth, anzubeten.[207] Wer nicht kommt, wird bestraft (V.16-19). Das ganze Land wird heilig sein (V.20f.). Auch hier wieder eine Schilderung, die die Heilszeit (für Jerusalem) als alleiniges Werk Jahwes sieht und deren Inbegriff darin sieht, dass Jahwe König ist.

3.7.9. Maleachi 1,14: Die Völker fürchten den König - die Priester nicht

Mal 1,6-14 ist eine Anklagerede gegen die Nachlässigkeit der Priester, der noch zwei Verse (V.13-14) mit ähnlicher Thematik angefügt wurden.[208] Ob V.14b sich nur auf den Fluch über die Betrüger V.14a bezieht,[209]

[204] HORST, Zwölf Propheten 258.

[205] "Dadurch, dass Jahwe gleichermassen seine Macht über die Völker (V.1-5) und über die Natur (V.6-8) bewiesen hat, muss jedermann klarwerden, das er der Herr der Welt ist. ... Wirklichkeit ist das ימלך , von dem man in den Kultpsalmen (93;97;99) sang." (RUDOLPH, Haggai 236); ähnlich ELLIGER, Zwölf Propheten II 171. "C' est le sommet théologique de tout le chapitre 14." (CHARY, Aggée 216). HORST, Zwölf Propheten 259 hält V.9 für eine nachträgliche Einfügung.

[206] Der Verfasser des Kapitels nimmt zuerst das wichtigste voraus, um damit V.9 zu begründen und spart die Einzelheiten für nachher auf. Vgl. RUDOLPH, Haggai 236.

[207] 'König' in V.16 bezieht sich auf V.9a und das Laubhüttenfest ist genannt, weil es das grösste Wallfahrtsfest war. Man kann mit V.16 nicht beweisen, dass das Laubhüttenfest ein Thronbesteigungsfest war. Vgl. RUDOLPH, Haggai 238; CHARY, Aggée 219; GUNKEL/BEGRICH, Einleitung 110; anders ELLIGER, Zwölf Propheten 174.

[208] So RUDOLPH, Haggai 263f. Die Verse 13f. müssen nicht unecht sein, CHARY, Aggée 247 hält V.13 für echt, V.14 dagegen für einen Zusatz. ELLIGER, Zwölf Propheten 184.187 hält 11-14 für sekundär. Für HORST, Zwölf Propheten 265.67 bilden die Verse 11-14 eine der Priesteranklage parallel gestaltete Laienanklage. Dagegen CHARY, Aggée 237f.

[209] RUDOLPH, Haggai 264.

muss offenbleiben. Immerhin ergäbe der Satz 'Denn ein grosser König bin ich, spricht Jahwe Zebaoth, und mein Name ist gefürchtet unter den Völkern' einen guten Abschluss der ganzen Anklagerede.[210]

3.7.10. Ergebnis: Propheten

Die prophetischen Texte lassen sich, ohne dass Ueberschneidungen ganz zu vermeiden sind, auf zwei Gruppen verteilen.

Die eine Gruppe sieht, wie viele Psalmstellen, in Jahwe den mächtigen König. Die Sprache ist eher formelhaft (v.a. in Jer 46,18 48,15 51,57; vgl. aber auch Jer 10,7.10 Mal 1,14), und die Worte haben die Funktion, dem Gesagten mehr Gewicht zu verleihen durch den Hinweis auf den König Jahwe.

Formelhaft sind auch Jes 33,22 Sach 14,16f., aber sie stehen in eschatologischem Zusammenhang.

Einzig Jes 6 bietet einen längeren Text zum Thema des Königtums Jahwes. Der König ist über alle Massen heilig.

Die andere Gruppe stellt die Heilszeit unter das Thema der Königsherrschaft Gottes. Die Heilszeit ist die Zeit, in der Jahwe als König herrscht. Damit ist nicht gesagt, dass Jahwe nicht jetzt schon König ist. Der Unterschied zum jetzigen Zustand liegt in etwa darin, dass dann Gott so herrscht, dass das Heil für Israel hergestellt ist, Gottes Herrschaft für alle sichtbar ist und die Völker Gott gehorchen. Aber das Neuheitsmoment wird nicht speziell reflektiert oder mit Hilfe einer differenzierten Terminologie ausgedrückt. Wichtig ist die Tatsache, dass Gott wirklich herrscht, seine Macht ausübt. Natürlich ist mit dem Bild des Königs auch ein Königreich mitgedacht, aber die Texte sind nicht an dessen genauer Beschreibung interessiert. Es empfiehlt sich deshalb, diese dynamische oder verbale Komponente hervorzuheben, indem man von der Herrschaft, nicht vom Reich Gottes spricht.

Zu dieser Gruppe gehören Ez 20,33 und Jes 52,7. Dieser Text beschreibt den Anbruch der Königsherrschaft im Bild des siegreich zurückkehrenden Königs. Eine ähnliche Vorstellung scheint hinter Mich 2,13 und Mich

[210] Dafür spricht der Rückbezug auf V.8.11; vgl. CHARY, Aggée 248: "une ajoute en fonction du V.11." In dieser Funktion als Abschluss hat der V.14b sicher Gegenwartsdimension, unabhängig von der Frage, wie V.11 zu verstehen sei. Zu dieser Diskussion vgl. CHARY, Aggée 241-46; RUDOLPH, Haggai 262 Anm.7.

4,7 zu stehen. Assoziationen an den Exodus sind in diesen Texten kaum zufällig. Inbegriff einer Heilszusage ist die Herrschaft Gottes auch Zef 3,15. Jes 24,21-23 und Sach 16,9 fasst der Satz vom Königtum Gottes das Geschehen an 'jenem Tag' (Jahwes) zusammen. Abschliessend ist auch Obd 21. Das Bild von Gott als dem heilschaffenden König wird mit Vorliebe in knappen Bildern oder an Orten, wo es zusammenfassende oder abschliessende Funktion hat, gebraucht.[211] Das zeigt, dass es schon in den prophetischen Texten als Chiffre oder als Symbol gebraucht wurde. Der Kontext ist variabel (Siegeszug, Neuer Exodus, Tag Jahwes). Es steht also nicht ein ganz bestimmter Mythos dahinter,[212] sondern das konstitutive Element ist Gottes Heilstat. Zu ihrer Beschreibung griffen die Propheten auf verschiedene Bilder und Traditionen zurück.

3.8. Daniel

3.8.1. Einleitung

Das Buch Daniel nimmt unter den atl Aussagen zum Königtum Gottes eine besondere Stellung ein, denn die Herrschaft Gottes über die Geschichte ist ein Hauptthema des Buches.[213]

Israel, sowohl im fiktivem Zeitraum, in den das Buch versetzt ist (Exil) als auch in der Zeit, für die es geschrieben wurde (Antiochus IV), ist kein unabhängiger Staat mehr, sondern unter der Gewalt einer Weltmacht. Angesichts des Bekenntnisses Israels, dass Gott der Herr der Völker ist (Jes, Dtjes), der erstaunlichen Abfolge der Grossmächte und der Erfahrung der Juden, dass sich diese Mächte immer überheblicher betragen, mochte die Frage aufkommen, wer denn wirklich herrsche, wie lange dieser Wechsel weitergehe und was mit dem bedrängten Israel geschehe.

Der erste Teil des Buches (Dan 1-6) befasst sich mit der Frage nach der wirklichen Herrschaft. In verschiedenen Erzählungen wird gezeigt, dass der Gott Israels der wahre König ist. Kap.2 nimmt den zweiten Teil vorweg: Gott wird zu bestimmter Zeit seine Herrschaft aufrichten. Kap.7 ist das

[211] Vgl. EICHRODT, Theologie I 125: "Im Königsnamen Jahwes fand man den kurzen zusammenfassenden Ausdruck für die prophetische Glaubensgewissheit." Vgl. ebd. 327.331.

[212] Vgl. 2.9.2.2.

[213] PORTEOUS, Daniel 12; vgl. PLOEGER, Daniel 174, DELCOR, Daniel 36.

Zentrum des Buches.[214] Es beantwortet zusammenfassend die Frage nach der Königsherrschaft Gottes und leitet über zum zweiten Teil (8-12), den Visionen, welche auf die spezielleren Fragen nach dem Zeitpunkt der Ablösung des letzten Reiches durch die ewige Gottesherrschaft und nach dem Schicksal Israels bzw. seiner Gerechten eingehen.

Der Verfasser des Danielbuches hat unter Verarbeitung disparater Stoffe dem Buch eine Einheit und einen sinnvollen Aufbau verliehen[215] und den verfolgten Frommen seiner Zeit eine Botschaft vermittelt. Die Visionen im zweiten Teil führen alle in die Zeit Antiochus IV und zeigen, dass die böse Zeit bald ein Ende haben wird. Aber auch in den Legenden, welche in früherer Zeit spielen, konnte ein Leser aus der Verfolgungszeit ohne weiteres Parallelen erkennen. Die Protagonisten widerstehen dem Zwang, gegen die Speisegesetze verstossen (Kap.1) oder Statuen vergöttlichter Könige anbeten zu müssen (Kap.3). Die Erzählungen zeigen, dass bedrängende Situationen schon früher bestanden haben und dass damals das Festhalten am Gesetz wider Erwarten zur Rettung geführt hat. Kap.5 zeigt, was mit den Königen geschieht, welche sich an den Tempelgeräten vergehen. So stärken die Legenden die Hoffnung auf Rettung, indem sie Situationen schildern, welche der

[214] PORTEOUS, Daniel 13.77; LACOCQUE, Daniel 98; PLOEGER, Daniel 24.105f.112 weist auf den Scharniercharakter dieses Kapitels hin. So auch DELCOR, Daniel 13.

[215] Die Frage, ob das Buch von einem einzigen Verfasser stammt, ist umstritten; zur Forschungsgeschichte vgl. DEXINGER, Probleme; LEBRAM, Perspektiven. Es ist kaum zweifelhaft, dass in der jetzigen Gestalt ältere mündliche oder schriftliche Traditionen verarbeitet sind. Aber die einzelnen Stücke sind redaktionell verbunden und die Endstufe ist einheitlich und sinnvoll. Die Differenzen der Auslager beziehen sich auch viel weniger auf die Endgestalt des Buches als auf seine Vorstufen. Schon von dieser Beobachtung her verdient die letzte Hand wohl den Namen 'Verfasser' und es empfiehlt sich die Interpretation der einheitlichen Endgestalt. So PLOEGER. Daniel 25-28; BENTZEN, Daniel 6; vgl. noch GRELOT, Histoire 75-80; LACOQUE, Daniel 20. DELCOR, Daniel 10-14, vertritt die häufig vertretene Ansicht, der Verfasser habe die Legenden aus der Tradition übernommen und die Visionen selber verfasst. "On doit pourtant souligner une certaine unité littéraire du livre malgré sa division en deux parties accentuée par l'emploi de deux langues différentes." (13) Anders HARTMANN / DI LELLA, Daniel 11-14, welche stark literakritisch scheiden (Legenden, vier verschiedene Verfasser der Visionen, spätere Zusätze). Zur Arbeitsweise des Verfassers bzw. Schlussredaktors vgl. die literarkritische Analyse von Kap.4 bei HAAG, Traum und die Bemerkungen zu Dan 7 von FERCH, Daniel 7.

gegenwärtigen Krise unter Antiochus IV ähnlich sind, die Visionen dagegen dadurch, dass sie das Ende der Verfolgung anzeigen. Beide Teile rufen, so zum Ausharren in der Verfolgung auf.[216]

Die Stellen, welche vom Königtum Gottes handeln, kommen nur im ersten Teil vor, jedoch in jedem Kap. ausser 1 und 5. Das ist sinnvoll, denn erst wenn klar ist, dass Gott der Herr über die Könige und die Geschichte ist, sind auch die Geschichtsvisionen glaubwürdig.

Der Verfasser hat das Buch unter dem Eindruck der Religionsverfolgung unter Antiochus IV geschrieben: nach dem Beginn des Makkabäeraufstandes (11,34), jedoch vor dem Tod Antiochus IV, denn 11,45 weiss nichts über die Umstände seines Todes, d.h. zwischen 166 und 164 v.Chr.[217] Er ist ein glaubenstreuer Jude, welcher den Hellenisierungstendenzen nichts abzugewinnen vermag. Ein Anhänger der Makkabäer ist er nicht, da er die Rettung von Gott erwartet und in ihnen nur eine kleine Hilfe sieht (11,34). So ist er wohl der chasidischen Bewegung zuzurechnen.[218]

3.8.2. Dan 2,44: Das Reich, das Gott aufrichtet

Dan 2 handelt von einem Traum Nebukadnezars, durch den er von Gott erfährt, was am Ende der Tage geschehen wird (2,28). Ein zusammengesetztes Standbild wird von einem Stein, der sich ohne menschliches Zutun löst, an den schwachen Füssen getroffen und stürzt zusammen. Von seinen Bestandteilen findet sich keine Spur mehr. An seiner Stelle wird der Stein zu einem Fels, der die ganze Erde erfüllt.[219] Der Stein wird in V.44 gedeutet:

[44]וּבְיוֹמֵיהוֹן דִּי מַלְכַיָּא אִנּוּן יְקִים אֱלָהּ שְׁמַיָּא מַלְכוּ דִּי לְעָלְמִין לָא תִתְחַבַּל
וּמַלְכוּתָה לְעַם אָחֳרָן לָא תִשְׁתְּבִק תַּדִּק וְתָסֵיף כָּל־אִלֵּין מַלְכְוָתָא וְהִיא תְּקוּם לְעָלְמַיָּא׃

'Und in den Tagen jener Könige wird der Gott des Himmels ein Reich aufrichten, welches in Ewigkeit nicht zerstört wird. Dieses Reich wird keinem andern Volk überlassen werden. [220] Zermalmen und vernich-

[216]Vgl. DAVIES, Eschatology.

[217]PLOEGER, Daniel 29; DELCOR, Daniel 15; PORTEOUS, Daniel 14; BENTZEN, Daniel 8. HARTMANN / DI LELLA, Daniel 16 stehen allein, wenn sie die Schlussredaktion um 140 v.Chr. ansetzen.

[218]PLOEGER, Daniel 30; DELCOR, Daniel 15-19; HARTMANN / DI LELLA, Daniel 43-45.

[219]Dass der Stein ein Berg wird, der die ganze Erde erfüllt, symbolisiert den Universalismus des Reiches (DELCOR, Daniel 83).

[220]Die Wendung 'keinem andern Volk' weist wohl auf 7,18 hin, wo die Herr-

ten wird es alle jene Reiche, selber aber wird es ewig bestehen.'

Die Zeitangabe 'in den Tagen jener Könige' bezieht sich wohl auf V. 43 (Diadochenzeit).[221] Dass Gott allein handelt, ist hervorgehoben: der Stein löst sich 'nicht durch Hände'. In diesem Kapitel wird in knappsten Zügen die Grundthese des Buches entwickelt. Gott wird die Reiche durch sein Reich ablösen.

3.8.3. Dan 3,33 4,31.34: Gottes Königsherrschaft ist ewig

Die Erzählung von Nebukadnezars Traum vom grossen Baum Dan 3,31-4,34 [222] illustriert, dass der Gott Israels (der Höchste) allem Anschein zum Trotz der Herr über die menschlichen Königreiche ist und die Macht geben kann, wem er will. Das sagen deutlich die Verse 4,14.22.29;[223] vgl. 2,37. Nebukadnezar selbst hat diese Einsicht durch den Traum, seine Deutung und sein Eintreffen gewonnen und hält sie für so wichtig, dass er sie der ganzen Welt verkünden will.[224] Er beginnt seine Botschaft mit einem hymnischen Bekenntnis der Herrschaft des höchsten Gottes (3,33):

V.33 ³³ אָתוֹהִי כְּמָה רַבְרְבִין וְתִמְהוֹהִי כְּמָה תַקִּיפִין
מַלְכוּתֵהּ מַלְכוּת עָלַם וְשָׁלְטָנֵהּ עִם־דָּר וְדָר׃

'Wie sind seine Zeichen gross und seine Wunder gewaltig! Seine Königsherrschaft ist eine ewige Herrschaft und seine Macht reicht von Geschlecht zu Geschlecht!'[225]

[220](Forts.) schaft den Heiligen des Höchsten übertragen wird (vgl. LACOCQUE, Daniel 39; DEISSLER, Menschensohn 83). PORTEOUS, Daniel 39 lässt es offen. PLOEGER, Daniel 54 meint, die Herrschaft könne keinem menschlichen Volk gegeben werden, da sie unvergänglich sei, die Völker aber vergänglich. Jedenfalls hört die Abfolge der Reiche auf.

[221]PORTEOUS, Daniel 38; DELCOR, Daniel 83. Die Könige repräsentieren die Reiche (PLOEGER, Daniel 47).

[222]Nach allgemeiner Auffassung gehören die Verse 3,31-33 zu Kap.4 (PLOEGER, Daniel 73; LACOCQUE, Daniel 62; PORTEOUS, Daniel 51.53; DELCOR, Daniel 108; BENTZEN, Daniel 39; MARTI, Daniel 25).

[223]Vgl. PORTEOUS, Daniel 51; PLOEGER, Daniel 75.

[224]Das 4.Kap ist in einen Rahmen eingefügt worden, "der die Ereignisse im Stil einer königlichen Proklamation berichtet" (PLOEGER, Daniel 73). Der Ich-Stil ist allerdings im Mittelteil verlassen (V.16-30) und setzt wieder ein mit der Genesung des Königs. Von der Fiktion einer Epistel sprechen PORTEOUS, Daniel 53; DELCOR, Daniel 108; BENTZEN, Daniel 41.

[225]Vgl. Ps 145,13 Dan 6,27. Da es in dieser Erzählung nicht um die Abfolge von Reichen geht, sondern um die Frage, wer wirklich die Herrschaft innehabe, empfiehlt es sich nicht, מלכו mit 'Reich' zu übersetzen. Möglich wäre jedoch 'Königtum'.

Sobald er nach seiner tierischen Existenz wieder sprechen kann, wiederholt er es (4,31; nur die Substantive sind vertauscht).[226] Den Abschluss seiner Botschaft bildet ein Hinweis, dass er den König des Himmels preise (V.34).

Die in 2,44 ausgedrückte Hoffnung, dass Gott sein Reich errichten werde, wird durch diese Erzählung gestärkt, denn sogar der König, dem im Bild der Statue das mächtigste Reich zugeschrieben wird und der sich in 3,31 als Weltherrscher zeigt,[227] muss anerkennen, dass 'Herr sind die Himmel' (V.23).[228]

3.8.4. Dan 6,27: Gottes Königsherrschaft geht nicht zugrunde

Ein ganz ähnliches Bekenntnis zur Herrschaft des Gottes Daniels in Form einer Proklamation lässt der als sympathisch gezeichnete König Darius, der sich in seinen eigenen Machtstrukturen gefangen sieht,[229] nach der Errettung Daniels aus der Löwengrube der ganzen Welt verkünden (6,26-28).

V.27 דִּי־הוּא ׀ אֱלָהָא חַיָּא וְקַיָּם לְעָלְמִין
וּמַלְכוּתֵהּ דִּי־לָא תִתְחַבַּל וְשָׁלְטָנֵהּ עַד־סוֹפָא׃

'Denn er ist der lebendige Gott und bleibt in Ewigkeit. Seine Königsherrschaft geht nicht zugrunde und seine Macht bleibt bis zum Ende'.[230]

Vom König Belsazar hingegen hört man kein solches Bekenntnis. Ja, er vergreift sich sogar an den Tempelgeräten. Prompt verliert er auch sein

[226]PLOEGER, Daniel 78 sieht im Bekenntnis das Ziel der Erzählung. Bekenntnisähnliche Abschlüsse finden sich auch 2,47 (nur vor Daniel), 3,28f. (vor den Anwesenden), 6,26-28 (an alle Völker), also in allen Erzählungen ausser Kap.1 (Einleitung) und Kap.5 (Belsazar), wo aber gerade das Fehlen eines Bekenntnisses bedeutsam ist.

[227]Er lässt seine Proklamation an die ganze Welt ergehen.

[228]"C'est la première fois que l'on rencontre cette manière de désigner Dieu dans l'AT." (DELCOR, Daniel 116). Nach PLOEGER, Daniel 77 wird der Einsicht des Königs dadurch nachgeholfen, dass der Traum Schlag auf Schlag in Erfüllung geht. Das lässt auch für Kap.2 auf eine Verwirklichung hoffen.

[229]PLOEGER, Daniel 99.101.

[230]"Die Königsproklamation scheint in dieser letzten Erzählung eine Art Fazit aller ähnlichen Aussagen in den bisherigen Erzählungen bieten zu wollen; so wird eine Formulierung aus 2,44 -modifiziert in 4,31b- ebenso aufgenommen wie Aussage von 3,33. Im Mittelpunkt des Erlasses aber steht ein Satz, der dem ältesten Bekenntnis Israels vertraut war, nämlich in dem Gott Israels den befreienden und errettenden Gott zu sehen." (PLOEGER, Daniel 100). Zur Uebersetzung vgl. Anm.225.

Reich an Darius und stirbt (Kap.5). Der Leser schlägt den Bogen zu Antiochus IV,[231] der eine noch schlimmere Tat begangen hat und sieht im Tod Belsazars einen Hinweis auf das Ende des Antiochus IV und den Anbruch des Gottesreiches, das ja nach den Visionen[232] darauf folgt. Die Gewissheit, dass dies eintrifft, wollen die Erzählungen stärken,[233] indem sie zeigen, dass Gott schon gegenwärtig Macht über die Weltreiche hat und auch die Königswürde verleiht, wem er will.

3.8.5. Dan 7: Die Herrschaft wird dem Menschensohn übergeben

Die Thematik der Weltreiche und des Gottesreiches wird im 7.Kap. noch einmal aufgenommen und zu einem gewissen Abschluss gebracht in der berühmten Vision vom Alten der Tage und dem Menschensohn. Nachdem Daniel die vier Tiere gesehen hat, wechselt die Szene. Im Himmel[234] erscheint die Uralte an Tagen[235] zum Gericht. Das letzte Tier wird getötet, den andern wird die Herrschaft genommen.[236] Mit den Wolken des Himmels[237] kommt einer wie ein

[231] LACOCQUE, Daniel 77; PORTEOUS, Daniel 61; PLOEGER, Daniel 61.

[232] Vgl. 7,11.24-27 8,23-25 9,27 11,21-45.

[233] Vgl. TOWNER, Poetic passages 326.

[234] PLOEGER, Daniel 110f.

[235] PLOEGER, Daniel 104 sieht hinter dem Titel eine Umschreibung der Ewigkeit Gottes.

[236] Nur das letzte Tier wird getötet, weil es sich seine Herrschaft angemasst hat. In der Vision Kap.7 unterscheidet sich das vierte Tier grundsätzlich von den andern, was 7,7 deutlich sagt. Das erste Tier bekommt ein menschliches Herz (7,4), scheint also positiv bewertet zu sein, das zweite erhält den Auftrag, zu fressen (7,5) und das dritte erhält Macht (7,6). Nur dem vierten wird nichts gegeben. Die andern handeln im Auftrag Gottes. Deshalb wird ihnen nur die Herrschaft genommen, aber Verlängerung des Lebens gewährt (7,12). Vgl. dazu KVANVIG, Struktur 102f.

[237] עם-ענני שמיא ist wiederzugeben 'mit den Wolken', wie Th μετα und gegen LXX επι. Das Kommen mit den Wolken bedeutet wohl das Heraufsteigen aus der irdischen in die himmlische Welt, da die Gerichtssitzung 'oberhalb' der Wolken stattfindet (vgl. PLOEGER, Daniel 104). "Il s'élève sans doute de la terre vers le ciel pour recevoir de la main de l'Ancien des Jours la royauté sur toutes les nations ... Mais notons pourtant que le lieu d'où vient le fils d'Homme n'est pas à vrai dire précisé mais plutôt postulé, semble-t-il, par la réalité symbolisée. Si c'est Israel que sert à désigner cette expression, le fils d'Homme ne peut guère s'élever que de la terre vers le ciel pour recevoir son investiture." (DELCOR, Daniel 39, vgl. zur Diskussion 154-156). Aehnlich PORTEOUS, Daniel 90; DI LELLA, The one in human likeness 19. Die andere Deutung bei BENTZEN, Daniel 57 'in den Wolken des Himmels', "d.h. vom Himmel her, also im Gegensatz zu den aus dem Meer hervorgekommenen Tieren". Nach COLPE,

Menschensohn[238] und wird vor den Uralten geführt. V.14 bildet den Höhepunkt: Die Herrschaft wird dem Menschensohn übergeben.

237 (Forts.) ThW VII 429 besagt die Wendung nur, dass die ganze Szene in der unsichtbaren Himmelswelt spielt, für die die sichtbaren Wolken ein andeutendes Symbol sind. Beide Uebersetzungen seien grammatikalisch möglich.

238 Es kann hier nicht auf die Menschensohnfrage im Detail eingegangen werden. Zur Orientierung vgl. COLPE, ThW VII 403-81; DELCOR, Daniel 39-44 162-167; HAAG, ThWAT I 682-689 Neuere Artikel: COLLINS, The son of man; DI LELLA, The one in human likeness.
Die Streitpunkte beziehen sich mehr auf die Fragen der religionsgeschichtlichen Herkunft, der Vorstufen, des Verhältnisses zu den andern Menschensohntexten (Hen, NT). Hermeneutisch ist für die Interpretation Daniels von der Endredaktion auszugehen, nicht von hypothetischen Vorstufen; vgl. dazu DI LELLA, The one in human likeness 3f.; DEISSLER, Der Menschensohn 83.
Für die Interpretation im Buch Daniel ist ein gewisser Konsens da. Zuerst einmal ist zu beachten, dass es sich in Kap.7 um eine Vision handelt, die mit symbolischen Figuren arbeitet und dass die Vision ein Geschehen beschreibt. Die Figur des Menschenähnlichen muss daher in erster Linie von der Symbolik des Textes und der im Text gegebenen Deutung her verstanden werden und es sind nicht vorzeitig die andere gearteten Menschensohn-Stellen zur Erklärung beizuziehen. In der danielischen Vision gibt es Tiere, die die Weltkönige bzw. Königreiche symbolisieren, es gibt einen Menschen, den Uralten an Tagen, der Gott symbolisiert und den 'wie einen Menschen'. Dieses Symbol steht im Gegensatz zu den Tieren und in der Nähe Gottes. "Just as the four horrifying and vile beasts (7:3-7) are not real animals but symbols, pure and simple, of the pagan kingdoms of the Babylonians, Medes, Persians, and Greeks, so too the 'one in human likeness' is not a real individual, celestal or terrestrial, but is only a symbol of 'the holy ones of the Most High' a title given ... to the faithful Jews ... who courageously withstood the persecution of Antiochus IV Epiphanes" (DI LELLA, The one in human likeness 3). Dass die Gegenüberstellung zu den Tieren in erster Linie intendiert ist, ist allgemein anerkannt (PLOEGER, Daniel 104; LACOCQUE, Daniel 114; PORTEOUS, Daniel 90; DELCOR, Daniel 39.153; MARTI, Daniel 52; BENTZEN, Daniel 62). Einig ist man sich auch, dass der Menschensohn hier die Heiligen des Höchsten, d.h. das treue Israel symbolisiert (vgl. Anm.241; DELCOR, Daniel 39; MARTI, Daniel 52; PLOEGER, Daniel 113; PORTEOUS, Daniel 92; DEISSLER, Der Menschensohn 91).
Die Vision zeigt kein Interesse an einer Hervorhebung individueller Züge des Menschensohnes im Gegensatz zum Kollektiv des Volkes, sodass er als eine Repräsentationsfigur selbständig Israel gegenüberzustellen wäre, wie PLOEGER, Daniel 114 und PORTEOUS, Daniel 92 mit Recht bemerken. Aus der Tatsache, dass die vier Tiere Könige symbolisieren (7,17), kann nicht geschlossen werden, dass der Menschensohn auch ein König bzw. der Messias sei, denn dies widerspricht der expliziten Deutung. Auch braucht Dan 'König' und 'Königreich' unterschiedslos (vgl. DELCOR, Daniel 157; BENTZEN, Daniel 63).
Gegen messianische Deutung: PORTEOUS, Daniel 91; PLOEGER, Daniel 113; höchstens einschlussweise, wie ein König zu einem Reich gehört, aber ohne

V.14: [14] וְלֵהּ יְהִיב שָׁלְטָן וִיקָר וּמַלְכוּ וְכֹל עַמְמַיָּא אֻמַיָּא וְלִשָּׁנַיָּא לֵהּ יִפְלְחוּן
שָׁלְטָנֵהּ שָׁלְטָן עָלַם דִּי־לָא יֶעְדֵּה וּמַלְכוּתֵהּ דִּי־לָא תִתְחַבַּל׃

> 'Und ihm wurde gegeben Macht, Ruhm und Herrschaft und alle Völker, Nationen und Zungen dienten ihm. Seine Macht ist eine ewige Macht, welche nicht aufhört und seine Königsherrschaft (eine), welche nicht zerstört wird.'

Die Herrschaft des Menschensohns wird hier mit denselben Worten beschrieben, welche vorher für die Herrschaft Gottes gebraucht worden sind.[239]

In der Deutung der Vision[240] treten an die Stelle des Menschensohnes die Heiligen des Höchsten, welche mit Israel bzw. dem in der Verfolgung treu gebliebenen Teil Israels identifiziert werden müssen.[241]

238 (Forts.) Gewicht darauf zu legen: DELCOR, Daniel 167; BENTZEN, Daniel 63. Schwierig ist es, im Menschensohn ein Symbol für die Gottesherrschaft zu sehen (so COLPE, ThW VII 424), denn diese wird ihm ja gerade übergeben (vgl. dazu PLOEGER, Daniel 112f.). Anderseits wird nicht explizit gesagt, dass den Tieren die Herrschaft genommen wird (vgl. aber V.12). Die Symbolik ist offenbar nicht strikt durchgeführt. LACOCQUE, Daniel 162f. sieht im Menschensohn die transzendentale Dimension des Volkes Israel symbolisiert und identifiziert ihn mit Michael, ebenso MUELLER, Menschensohn 76; WEIMAR, Daniel 36 dagegen mit Gabriel. Angesichts der Angelologie im 2.Teil des Buches ist es nicht mit Sicherheit auszuschliessen, dass der Menschensohn in die Nähe der Völkerengel gerückt werden könnte (vgl. dazu v.a. MUELLER, Menschensohn 76), wobei aber das Interesse eindeutig am Schicksal der Getreuen liegt, sodass für eine solche Interpretation strikte Entsprechung von himmlischem Wesen und irdischem Israel vorauszusetzen ist.

239 7,14c = 4,31
7,14d = 6,27
7,14a מלכו kommt in dieser Form nur noch in 2,44 vor. Falls dies Absicht wäre, wäre in V.7 ein Bezug zu allen Erzählungen hergestellt, in denen die Herrschaft Gottes erwähnt wird. In 7,14c könnte מלכו auch mit 'Reich' übersetzt werden, während 7,14a 'Herrschaft' besser in eine Aufzählung von Machtattributen passt.

240 Wenn man für die Einheit des Kapitels eintritt, gehört die Deutung wesentlich zur Vision, vgl. PLOEGER, Daniel 119; PORTEOUS, Daniel 77; LACOQUE, Daniel 101; BENTZEN, Daniel 57; DELCOR, Daniel 141f.; DEISSLER, Menschensohn 82f.; dagegen WEIMAR, Daniel,mit reicher Literatur.

241 Die Deutung der 3 verschiedenen Ausdrücke 'die Heiligen des Höchsten' (V.18), 'die Heiligen' (V.22), 'das Volk der Heiligen des Höchsten' (V. 27) in Kap.7 ist ein weiteres, in letzter Zeit wieder heissdiskutiertes Problem. Handelt es sich ursprünglich um Engel (DEQUEKER, The saints; COLLINS, Son of man) oder um Menschen, d.h. um den treuen Rest Israels (BREKELMANS, The saints; POYTHRESS, The holy ones; HASEL, The identity; PORTEOUS, Daniel 96; DELCOR, Daniel 38.152f.; MARTI, Daniel 54; DEISSLER,

V.27 [27] וּמַלְכוּתָה וְשָׁלְטָנָא וּרְבוּתָא דִּי מַלְכְוָת תְּחוֹת כָּל־שְׁמַיָּא
יְהִיבַת לְעַם קַדִּישֵׁי עֶלְיוֹנִין
מַלְכוּתֵהּ מַלְכוּת עָלַם וְכֹל שָׁלְטָנַיָּא לֵהּ יִפְלְחוּן וְיִשְׁתַּמְּעוּן׃

'Und die Herrschaft und Macht und Grösse der Reiche unter dem ganzen Himmel wird dem Volk der Heiligen des Höchsten gegeben werden. Seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft[242] und alle Mächte werden ihm dienen und gehorchen.'

Nachdem Gott im Gericht die Herrschaft dem letzten Weltreich genommen hat, vertraut er sie seinen Getreuen an. Diese Uebertragung der Herrschaft ist der Skopus von Kap.7. Das Reich, von welchem bisher gesagt wurde, dass Gott es am Ende der Tage errichten und keinem andern Volk übergeben werde (2,44), wird hier dem Volk der Heiligen des Höchsten gegeben.

3.8.6. Ergebnis: Daniel

Im Buch Daniel geht es um die Rettung Israels. Da die Vorstellung vom Heil meist von der Erfahrung des Unheils abhängig ist, ist es verständlich, dass das Bild von der Königsherrschaft Gottes aufgenommen und der Herrschaft der Weltreiche gegenübergestellt wurde.

Auf die Art, wie diese Herrschaft vorzustellen ist, und auf ihren Ort wird nicht näher eingegangen. Sie wird dem Volk Gottes übertragen und ist auf Erden gedacht,[243] ewig und universal. Von einer völligen Neuschöp-

[241](Forts.) Menschensohn 91) oder deuten die verschiedenen Begriffe eine Zuordnung beider Grössen an, wobei aber das Interesse des Buches an Israel liegt (V.27, vgl. PLOEGER, Daniel 115-118)? PLOEGER, Daniel 117 Anm.16 weist mit Recht daraufhin, dass eine Deutung auf Engel, ohne jeden Zusammenhang mit Israel,am Anliegen des Buches Daniel vorbeigehe. Vgl. auch DEISSLER, Menschensohn 82f.: "Ist vom 'Sitz im Leben' der Apokalyptik her (= äusserste Bedrängnis des Gottesvolkes) überhaupt ein apokalyptischer Text zu denken, der nur von der Vernichtung der Grossmächte einerseits und von der (mit himmlischen Kräften) durchgesetzten Herrschaft Gottes andererseits und damit also nicht auch von den 'Gottesgetreuen' spräche?"

[242]Hier wäre es auch möglich, mit 'Königtum' oder 'Reich' zu übersetzen.

[243]Dafür spricht die Formulierung von 7,27. Auch der Stein in 2,35 erfüllt die ganze Erde und die abgelösten Reiche bestanden auf Erden (vgl. LACOCQUE, Daniel 51). Die Auferstehung in 12,1-3 ist auch ohne besondere Umstände geschildert: 'In jener Zeit wird dein Volk gerettet werden. Viele werden aufwachen.' Von einer kosmischen Katastrophe ist weder in Kap.7 noch 12 die Rede. Die Frage stellt sich in diesem Fall, wieweit aus den bildhaften Aussagen Schlüsse in dieser Richtung gezogen werden dürfen. Ist 12,3 das Leuchten der Einsichtigen ein Bild oder eine Aussage über die Existenzweise? Wieweit darf die Symbolik des Menschensoh-

fung des Kosmos ist nicht die Rede. Solche Fragen nach Ort und Art interessieren das Buch Daniel nicht besonders. Sie sind wohl in Analogie zu den Weltreichen zu beantworten, ohne deren negative Implikationen für Israel. Daniel geht es um das tödlich bedrohte Israel, dem er die bevorstehende Rettung ansagen will. Dass das Weltreich keine Macht mehr haben wird, dass Gott die Herrschaft bald übernehmen und Israel geben will, ist seine Botschaft (vgl. 12,1-3: Dein Volk wird gerettet werden, sogar aus dem Tod). Ueber das Wie der Rettung und des Zustandes danach zu spekulieren, ist angesichts der brennenden Not müssig.

Das Verhältnis von ewiger und zukünftiger Herrschaft Gottes ist auch in Dan terminologisch nicht geklärt. Aufs Ganze gesehen geht es bei Dan nicht darum, dass sich Gottes Herrschaft offenbart, denn diese wurde von den irdischen Königen öffentlich verkündet. Er gibt die Herrschaft, wem er will (Dan 4,14.22.29). Es geht darum, dass Gott sie aktiviert, um der Verfolgung unter der Fremdherrschaft ein Ende zu setzen. Diese Akzentsetzung spiegelt sich auch im Gebrauch von מלכו wieder. In der Bedeutung 'Herrschaft' passt es praktisch immer, im Sinne von 'Reich', welches ja eine strukturierte statische Grösse impliziert, nur selten.

3.9. Ergebnis von Kap.3 zum AT

Da die wichtigsten Ergebnisse jeweils zusammengestellt wurden, erübrigt

243 (Forts.) nes ausgewertet werden? Als 'einer wie ein Mensch' steht er dem Uralten der Tage näher als den Tieren und er empfängt die Herrschaft von Gott. Wie grundsätzlich ist der Unterschied zwischen diesen Reichen der Tiere und dem des Menschensohnes? Kann aus dem Gegensatz zwischen dem Meer als Chaos, aus dem die irdischen Reiche auftauchen und dem Himmel, wo das Gericht und die Uebergabe der Herrschaft stattfinden (allerdings als Vision) ein grundsätzlicher Unterschied der Reiche oder eine neue Schöpfung erschlossen werden? DEISSLER, Menschensohn 85 sieht in den beiden Kontrasten (Mensch-Tier, Heraufsteigen aus dem Meer-Kommen mit den Wolken) einen klar erkennbaren Gegensatz ausgedrückt, hält aber jede weitergehende Schlussfolgerung für Spekulation. Es ist kaum eine metaphysische Andersartigkeit gemeint. Die Gerichtsszene spielt zwar im Himmel, aber es handelt sich ja um eine Vision. Deuten die Heiligen des Höchsten auf eine Einbeziehung Israels in die himmlische Welt? Welches Gewicht hat die Angelologie im 2.Teil des Buches? Um Ueberinterpretationen zu vermeiden, scheint es mir nötig zu sein, zu versuchen, von den Fragen und Problemen, die Daniel beschäftigt haben, auszugehen, soweit sie erfassbar sind, und nicht von Fragen anderer Texte und anderer Zeiten. Zur Frage vgl. GRELOT, Histoire, bes. 91-109.

sich eine Wiederholung. Gottes Königtum über Israel, die Schöpfung und die Welt waren am Ausgang des AT anerkannt. Die Herrschaft Gottes als des Königs ist eine bekannte Glaubensaussage. Der Verweis darauf ist zu einem Kennwort für die eschatologische Heilserwartung geworden. Es ist für verschiedene Konzeptionen offen. Gemeinsam ist ihnen, dass es sich um das Heil Israels handelt, wobei das Schicksal der Völker und auch der untreuen Glieder des eigenen Volkes verschieden gesehen werden konnte. Gemeinsam ist auch die starke Betonung der Aktivität Gottes (Ausnahme: Ps 149). Die eschatologischen Texte zeigen kein Interesse an einer detaillierten Beschreibung des Heilszustandes. Man findet keine 'Paradiesesschilderungen'. Das hängt damit zusammen, dass es sich gerade bei den prophetischen Texten nicht um lehrhafte Ausführungen handelt, sondern um Antworten auf Notsituationen. Und in solchen ist die Ankündigung der Rettung wichtiger als eine genaue Vorstellung der Folgezeit. Es kann deshalb missverständlich sein, von einem 'Reich Gottes' zu sprechen, wenn dadurch das staatlich-organisatorische Moment hervorgehoben wird. Dieses Element spielt nur beiläufig eine Rolle; die damit verbundenen Fragen werden nicht systematisch behandelt. Es empfiehlt sich deshalb, Begriffe zu verwenden, welche die aktuelle Verwurzelung und die Aussageabsicht der Texte besser zum Ausdruck bringen, d.h. dynamischere Formulierungen wie z.B. Herrschaft Gottes.

2. TEIL : VORMAKKABAEISCHE ZEUGNISSE

4. KAPITEL : NACHWIRKUNGEN DER PSALMEN IN AELTEREN DEUTEROKANONISCHEN SCHRIFTEN : GOTT ALS KOENIG IN GEBETEN

In den Büchern bzw. Teilen von Büchern, welche sich in der LXX, jedoch nicht in der hebräischen Bibel (M) finden, ist auch vom Königtum Gottes die Rede, hauptsächlich innerhalb von Gebeten. Ein charakteristischer Zug jüngerer biblischer Schriften, der sich schon in M zeigt und sich in den deuterokanonischen Schriften weiterverfolgen lässt, ist, dass sie von Gebeten durchzogen sind[1] oder dass Gebete sekundär eingefügt werden.[2] Die Gebete sind meist umfangreich und relativ allgemein gehalten. Mit Vorliebe werden die Prädizierungen Gottes und die Rückblicke auf frühere Gnadenerweise ausgestaltet.[3]

Einige dieser Gebete stehen in Werken, welche vor dem Höhepunkt der Religionskrise unter Antiochus IV, d.h. vor dem Buch Daniel, entstanden sind. Diese werden hier kurz besprochen. Gebete, welche in den späteren deuterokanonischen Büchern stehen, können auch aus vormakkabäischer Zeit stammen, sind aber meist so allgemein gehalten, dass sie sich kaum datieren lassen. Anderseits haben sie in den Schriften einen sinnvollen Platz, sodass sie in ihrem neuen Kontext in die Aussageabsicht des Verfassers integriert sind. Diese behandle ich deshalb als Zeugnis für die Zeit des Verfassers der ganzen Schrift.

[1] Vgl. z.B. Esr 4,27f. 9,6-15 Neh 1,5-11 3,36f. 9,5-37 13,30 Tob 3,2-6.11-15 8,5-8.15-17 11,14f. 13,1-14 Jdt 9,2-14 13.4f.7.17 16,1-17.

[2] Vgl. ZusEst (die Gebete des Mardochai und der Ester), ZusDan (die Gebete Asarjas und der drei Männer im Feuerofen). Für die Gründe, die zum Einfügen von Gebeten führten, vgl. JANSEN, Psalmendichtung 125-132. Er nennt stilistische (Veranschaulichung des Hauptgedankens), praktisch-erbauliche, religiös-belehrende Anliegen, Trost und Ermahnung, Aufforderung zu Busse, Wecken von Gottvertrauen; vgl. auch MAYER, Funktion der Gebete.

[3] Vgl. GROSSOUW / HAAG, BL 516-22, bes. 518; SMITH, IDB III 857-67, bes. 816f. Die Absicht dieser Gebete, die bevorzugten Themen, die Mittel, die Gott zur Erhörung bewegen sollen und die Arten der Antwort Gottes sind systematisch zusammengestellt bei JOHNSON, Prayer in the Apocrypha and Pseudepigrapha.

4.1. Tobias

4.1.1. Einleitungsfragen

Die Einleitungsfragen zum Buch Tobias sind kompliziert und umstritten.

Der Text ist in drei Rezensionen überliefert, von welchen der Text des Sinaiticus (Sin) und der des Vaticanus und Alexandrinus (BA) wichtig sind. Es herrscht keine Einigkeit, ob eine Rezension vorzuziehen oder ein eklektischer Text herzustellen sei.[4]

In der Frage der Ursprache tendiert man auf ein semitisches Original. Allerdings ist kaum zu entscheiden, ob es aramäisch oder hebräisch war.[5]

Auch die Einheitlichkeit des Buches ist bestritten worden. So wurden die Kap.13 und 14 abgetrennt.[6]

Nun wurden in Qumran Fragmente eines aramäischen und hebräischen Textes gefunden (4QTob ar^{a-d}, 4QTob hebr^{a}), die u.a. 12,20-13,4 13,13f. 13, 18-14,2 enthalten. Der Text steht dem des Sin nahe.[7] Die Fragmente lösen zwar nicht alle Einleitungsfragen, zeigen aber, dass es ein semitisches Original gegeben hat, dass zur Zeit von Qumran -da nähere Angaben zur Datierung der Mss fehlen, also allerspätestens 68 n.Chr.-, Kap.13f. schon zum Text gehörten und dass der Text des Sin eine gute Grundlage hat. Ueber die Herkunft des Buches und seine Entstehungszeit sagen sie nichts aus. Immerhin schliessen sie die These von ZIMMERMANN, Tobit 25 aus, wonach Kap.13 nach 70 n.Chr. entstanden sei. Das Buch wird meist ins 2.Jh.v.Chr. vor Beginn des Makkabäeraufstandes datiert.[8]

[4]Dem Sin geben den Vorzug MILLER, Tobias 21; SIMPSON bei CHAP I 175. LOEHR bei KAP I 135 stützt sich auf A; ZIMMERMANN, Tobit 41 und SCHUMPP, Tobias 29 benutzen einen eklektischen Text auf der Grundlage von Sin. Nach PRIERO, Tobia 9 hängt die Wahl vom Geschmack ab.

[5]SCHUMPP, Tobias XLVII; ZIMMERMANN, Tobit 38; ROST, Einleitung 44 denken an einen aramäischen Urtext, der dann ins Hebräische übersetzt wurde.

[6]ZIMMERMANN, Tobit 21; dagegen FRITZSCHE, Handbuch II 8; SCHUMPP, Tobias XLIII; SIMPSON bei CHAP I 195.

[7]Vgl. dazu MILIK, La Patrie de Tobie 522 A.3.

[8]ZIMMERMANN, Tobit 24; LAMPARTER, Apokryphen II 98; FRITZSCHE, Handbuch II 16f.; SCHUMPP, Tobias XLIX; MILLER, Tobias 23; SIMPSON bei CHAP I 185; EISSFELDT, Einleitung 793; ROST, Einleitung 46.

Ueber die Herkunft gehen die Meinungen auseinander.[9]

4.1.2. Tob 1,18 10,14: Varianten des Codex Sinaiticus

1,18 (nur in Sin) wird der plötzliche Abzug Sanheribs aus Judäa (vgl. 2Kön 19,35f. Jes 37,36f.) als eine Folge des Gerichtes gedeutet, das der König des Himmels wegen der Gotteslästerungen über Sanherib gebracht hat.[10] Bezeichnend ist, dass Gott, 'der König des Himmels', das Gericht über den Weltkönig vollzieht, ähnlich wie in Dan.

10,14 (nur in Sin) preist Tobias Gott für das Gelingen seiner Reise. Gott ist der 'Herr des Himmels und der Erde, der König des Alls'. Diese Stelle zeigt, dass das Bild Gottes als König auch gebraucht werden kann, wenn es um die Lenkung Gottes im kleinen Kreis des Familiengeschehens geht.

4.1.3. Tob 13: Der Gott Israels ist der König

Wichtig ist das Thema des Königtums Gottes im Gebet Tobits Kap.13.[11] Schon eine Liste der Gottesepitheta zeigt dies:

V.2 Ευλογητος ο Θεος ο Ζων εις τον αιωνα και η βασιλεια αυτου
V.4 Κυριος ημων, θεος ημων, πατηρ ημων, θεος εις παντας τους αιωνας
V.7 τον κυριον της δικαιοσυνης, τον βασιλεα των αιωνων
V.9 τον θεον μου, τον βασιλεα του ουρανου
V.11 τω κυριω, τον βασιλεα των αιωνων
V.13 τω βασιλει του ουρανου
V.15 τον κυριον του αιωνος
V.16 τον κυριον, τον βασιλεα τον μεγαν
V.17 τω βασιλει του ουρανου
V.18 ο θεος του Ισραηλ

[9]Diaspora des Westens: ZIMMERMANN, Tobit 20 (Antiochien); Rost Einleitung 40. Diaspora des Ostens: LAMPARTER, Apokryphen II 98; EISSFELDT, Einleitung 793; MILLER, Tobias 23, der auch Palästina für möglich hält, für das sich SCHUMPP, Tobias 21 ausspricht. Aegypten (SIMPSON bei CHAP I 185; LOEHR bei KAP I 136) wird meist ausdrücklich abgelehnt, da der Dämon Asmodäus nach Oberägypten flieht (8,3).

[10]Die Rede des Obermundschenkes Rapsakos vor Jerusalem wird 4 Reg 19,4 (LXX) als Gotteslästerung bezeichnet; vgl. in M 2Kön 19,6.

[11]Ich folge hier dem Text von Sin. Das infolge Homoioteleuton ausgefallene Stück 8-11 kann aus BA und Vetus Latina ergänzt werden, die sich einigermassen decken; grössere Differenzen sind nur in V.9f. Zum Einzelnen vgl. SCHUMPP, Tobias 242-46 (mit anderer Verszählung: 6c-10b). SIMPSON bei CHAP I 236 und ZIMMERMANN, Tobit 114 ergänzen nach B.

Spezifisch auf Israel bezogene Prädikate V.4.18 umrahmen die allgemeineren, welt- und zeitumspannenden Namen Gottes, wobei 'König' nur V.15 fehlt. Stattdessen ist 'Kyrios' mit einem Attribut versehen. Die Bezeichnungen bringen schön das Bewusstsein zum Ausdruck, dass der Gott Israels der ewige König ist, die Welt in Händen hält und somit auch Israel in der Welt erhalten kann. Thematisiert ist das im Buch Daniel im Grossen, im Buch Tobias im Kleinen, im Rahmen einer Familiengeschichte.

Das Gebet, der Gattung nach ein beschreibender Lobpsalm (Hymnus),[12] hat keinen strengen Aufbau. Es sind jedoch folgende Teile erkennbar: V.1 schreibt das Gebet Tobit zu (B,A: ein Gebet zur Freude), V.2 gibt das Thema an:

> 'Gepriesen sei der Gott, der lebt in Ewigkeit und seine Herrschaft![13] Denn er ist es, der bestraft und sich erbarmt. Er führt hinab zum Hades, zuunterst in der Erde und er führt hinauf aus der grossen Verlorenheit und nichts kann seiner Hand entfliehen.'

Das wird dargestellt an den Verbannten und an Jerusalem.

Die Verse 3-7 fordern die Söhne Israels auf, Gott zu preisen, weil er sie zerstreut hat und ihnen so Gelegenheit gibt, Gottes Majestät vor den Völkern zu verkünden (4).[14] Nach dieser ungewöhnlichen Begründung für das Exil folgt in V.5 die übliche: es ist die Strafe wegen der Sünden.[15] Aber

[12]So LAMPARTER, Apokryphen II 132.

[13]Viele Kommentatoren, so z.B. SCHUMPP, Tobias 237; MILLER, Tobias 100; PRIERO, Tobia 130 ergänzen οτι εις παντας τους αιωνας η βασιλεια αυτου mit der dritten griechischen Rezension (44 106 107 610 VL Syr), vgl. Dan 4,31 Ps 145,13. Der Text ist tatsächlich etwas kurz und das Thema der Ewigkeit spielt eine grosse Rolle in Kap.13. Zur Ewigkeit Gottes vgl. 13,4.7.11.15 und zur Ewigkeit des Heils 13,12.13.14.16.17.18.

[14]V.4a Sin: υπεδειξεν υμιν την μεγαλοσυνην αυτου. BA: υποδειξατε την μ. Die Lesart von BA ist wohl vorzuziehen, da sie in Parallele zum folgenden υψουτε αυτον steht. Auch die Sin nahestehende VL übersetzt so; vgl. SCHUMPP, Tobias 239; PRIERO, Tobia 132; MILLER, Tobias 100.

[15]Das Futurum μαστιγωσει bereitet hier Schwierigkeiten, denn nach V.3 sind die Söhne Israels schon im Exil und es ist nicht ersichtlich, worauf man das Strafen sonst beziehen könnte. Ein Bezug auf die Zerstörung des 2. Tempels durch die Römer liegt der Erzählsituation fern. So ist der Satz präsentisch wiederzugeben und die Futurform erklärt sich als schematische Uebersetzung eines hebr. oder aram. Impf. (vgl. 12.1.2.). Dasselbe gilt für V.10, da nach V.16 Jerusalem bereits bestraft ist. VL übersetzt flagellavit. Vgl. dazu SCHUMPP, Tobias 240f.245; MILLER, Tobias 101; PRIERO, Tobia 132 (nur für V.5).

Gott wird sich erbarmen, wenn Israel umkehrt (6f.). V.7 schliesst der erste Teil mit dem Aufruf, angesichts dieses Handeln Gottes[16] den Herrn der Gerechtigkeit und König der Ewigkeit (= ewigen König) zu loben.

V.8-9 lobt der Sprecher, im jetzigen Zusammenhang Tobit, Gott, der seine Stärke einem sündigen Volk (Israel)[17] zeigt. Man könnte diesen Satz so verstehen, dass damit Tobits Erzählung seines Geschickes gemeint ist (vgl. 12,7), das beispielhaft für das Geschick Israels ist. So wird auch die nochmalige Aufforderung an die Sünder zur Bekehrung sinnvoll. Wer weiss, ob Gott nicht auch ihnen gnädig sein will?

Ab V.10 steht Jerusalem im Mittelpunkt. An ihr wird das Thema der Strafe[18] und der Erbarmens noch einmal ausgeführt. Die Stadt selber wird im Bewusstsein des Erbarmens Gottes zum Lob aufgerufen, damit ihr Tempel wiederaufgebaut werde und die Stadt zur Stätte des Heiles werden kann. Völker aller Welt werden kommen und dem König des Himmels Gaben bringen. Die Feinde Jerusalems sind verflucht, die Freunde gesegnet. Auch der Sprecher fordert sich zum Lob des grossen Königs auf, weil Jerusalem wiederaufgebaut wird und er preist sich glücklich, wenn seine Nachkommen die Pracht der Stadt sehen und den König des Himmels loben werden (16f.). V.17f. beschreiben die Pracht Jerusalems, in welchem die Gesegneten Gott ewig preisen werden. Es ist nicht erstaunlich, dass in dieser Heilsschau der Königstitel für Gott und die Vorstellung seiner Herrschaft gebraucht werden.[19] Diese

[16] Sin VL Syr: θεασασθε α εποιησεν
BA: θεασασθε α ποιησει
Ist εποιησεν als Vergangenheit auf das Exil zu beziehen, in dem Sinne, dass es wegen seiner positiven Funktion (V.3f.) Grund zum Lob ist, oder ist die Rettung so gewiss, dass man schon jetzt ein Lob anstimmen kann? Im zweiten Fall wäre der Aorist eine wörtliche Uebersetzung eines Perf. propheticum, das BA sinngemäss übersetzt hätte. Das zweite ist wohl eher zutreffend (mit SCHUMPP, Tobias 242 gegen ZIMMERMANN, Tobit 114 und PRIERO, Tobia 132). JANSEN, Prosagebet 81 hält deshalb Tob 13 eher für eine erbauliche Trostprophetie als für ein Gebet.

[17] Sündiges Volk, Sünder sind in diesem Vers die Israeliten, vgl. ZIMMERMANN, Tobit 114; FRITZSCHE, Handbuch II 63; SCHUMPP, Tobias 243; MILLER, Tobias 102.

[18] Zu μαστιγωσει V.10 vgl. V.5 und Anm.15.

[19] Die scharfe Trennung zwischen dem König der Macht und Majestät und dem Gott, der eschatologisches Heil wirkt, die BOEHMER, Religionsgeschichtlicher Rahmen 29 auch für Tob 13 voraussetzt, zwingt ihn zu unsinnigen Aussagen, vgl. z.B. S.29 unten.

Thematik ist sonst im Buch Tobias praktisch abwesend. Hier ist sie bedingt durch die Sache: das Heil geht vom neuerbauten Jerusalem aus, wo Gott im Tempel König ist.

Das Gebet Tobits bildet den Dank für den glücklichen Ausgang der im Buch geschilderten Ereignisse. Es hat, wie oft bemerkt, wenig inhaltliche Beziehungen zum Buch Tobias. Es behandelt das Thema der Rettung durch Gott auf der Ebene des Volkes (vgl. auch Kap.14) und hat somit wohl auch die Funktion, die Familiengeschichte als Gleichnis für die Volksgeschichte verstehen zu lassen.[20]

4.2. Sirach

Bei Sir ist man in der glücklichen Lage, dass man Zeit und Ort des Verfassers (um 190-170 v.Chr. in Palästina) und des Uebersetzers vom Hebräischen ins Griechische (nach 132 v.Chr. in Aegypten) ziemlich sicher bestimmen kann.

Der Verfasser ist ein gesetzeskundiger Weisheitslehrer, der in offener Weise den Glauben der Väter gegen die Gefahren des Hellenismus verteidigen will.[21]

Die Textüberlieferung des Buches stellt jedoch vor schwere Probleme.[22]

4.2.1. Sir 50: Der erhabene Gott

Von Gott als König ist nur einmal, im Lob des Hohepriesters Simon (50,1-24) die Rede. Dieser Text ist nur lose an das Lob der Väter (44,1-49,16)[23] angeschlossen. 50,1-4 schildern die Bautätigkeit Simons, aber die Begeisterung des Verfassers entzündet sich am herrlichen Auftritt des Hohe-

[20] Vgl. oben zu V.8. Aehnlich auch LAMPARTER, Apokryphen II 131f.

[21] Vgl. BOX/OESTERLEY bei CHAP I 292f; RYSSEL bei KAP I 231; SCHUERER, Geschichte III 215. ROST, Einleitung 49f. denkt an einen Vorgänger der Sadduzäer.

[22] DUESBERG/FRANSEN, Ecclesiastico 3 rufen mit Dante, Inferno, Canto 3 aus: "Lasciate ogni speranza, voi ch'entrate!" Zum Problem vgl. ebd. 3-12; ZIEGLER, Sapienta 7-84; DI LELLA, Hebrew Text. Die wichtigsten Texte (Griech., Hebr., Lat., Syr.) sind bei VATTIONI, Ecclesiastico, synoptisch zusammengestellt. Hebr. Text mit Kommentar bei LEVY, L'Ecclésiastique; SCHECHTER/TAYLOR, Wisdom of Ben Sira.

[23] Tatsächlich bildet 49,16 einen gewissen Abschluss, vgl. SMEND, Sirach 476; LAMPARTER, Apokryphen I 211; DUESBERG/FRANSEN, Ecclesiastico; MAERTENS, L'éloge 97.

priesters im Rahmen der Liturgie. Bei der Beschreibung des Opfers V.11-19[24] finden sich einige Attribute Gottes, die seine erhabene Macht betonen. V.13 ist vom Opfer für den Herrn die Rede (προσφορα κυριου H: יהוה , V.14[25] von προσφοραν υψιστου παντοκρατορος H: עליון). In Parallele dazu ist das Trankopfer eine οσμην ευωδιας υψιστου παμβασιλει (V.15).[26] Die Söhne Aarons trompeten zum Gedenken vor dem Höchsten (εναντι υψιστου H: עליון V.16). Dann fällt das Volk nieder (προσκυνησαι τω κυριω αυτων, παντοκρατορι θεω υψιστω H: עליון קדש ישראל V.17). V.19 betet das Volk des höchsten Herrn (λαος κυριου υψιστου εν προσευχη κατεναντι ελεημονος H: רחום) bis der Dienst des Herrn (κοσμος κυριου H: מזבח) vollendet ist. Die Prädikate Gottes sind durch das zweifache κυριος (V.13.19) eingerahmt. V.20-21 beschreiben dann den Segen des Hohepriesters (vgl. V.21 παρα υψιστου H: Lücke) und V.22-24 bilden eine Art Epilog (vgl. V.22 τω θεω παντων H: יהוה אלהי ישראל). Gegenüber dem hebr. Text ist die griechische Uebersetzung umfassender formuliert, die Hinweise auf Israel sind getilgt.[27] Auch zeigt sich das Bestreben, die Erhabenheit Gottes zu betonen, indem seine Titel gesteigert werden, so trifft man V.15 das in der LXX singuläre παμβασιλευς .[28]

In diesem Text ist der Königstitel eher zufällig und einer unter vielen, welche die Grösse Gottes zum Ausdruck bringen wollen.

[24]In der bisherigen Forschung wird unbesehen gesagt, es werde hier das Ritual des Versöhnungstages geschildert. SNAITH, Ben Siras Love of Liturgy 173 hat beobachtet, dass Elemente der täglichen Opferliturgie in die Darstellung eingeflossen sind (V.11-19) und O FEARGHAIL, Sir 50,5-21 hat nachgewiesen, dass es überhaupt um die tägliche Opfer-Liturgie geht und nicht um die des Versöhnungstages.

[25]Es ist nicht klar, wohin V.14 gehört. Im Hebr. scheint er sich auf das Ende des Brandopfers zu beziehen, während er im Griech. durch das και auf das Folgende hinführt (vgl. PETERS, Jesus Sirach 430).

[26]V.15 fehlt im hebr. Text. Nach SCHECHTER, Wisdom 64 könnte er aufgrund eines Homoioteleutons ausgefallen sein. Er weist jedoch darauf hin, dass 2Chr 29,27 nichts von einem Trankopfer gesagt ist.

[27]Vgl. neben den angeführten V.17b und 22a noch V.19a: עם הארץ, ο λαος κυριου υψιστου . Eine analoge Erweiterung ist in V.24: Die Bitte um die Bewahrung Simons und seiner Nachkommen wird zu einer Bitte um Erlösung der Betenden in der Gegenwart; vgl. dazu FANG CHE-YONG, Usus 157-159.

[28]Im hebr. Text ist V.7 vom היכל המלך die Rede, was nach PETERS, Sirach 248 auf Gott zu beziehen ist. Die griech. Uebersetzung schreibt ναον υψιστου . Vielleicht war ihr das einfache βασιλευς zu wenig.

4.2.2. Sir 51

4.2.2.1. Einleitungsfragen

In Sir 51 tritt zu den Schwierigkeiten in der Textüberlieferung nach das Problem der Echtheit hinzu, denn in 50,27-29 liegen zweifellos die Schlussverse des Buches Sir vor. Kap.51 ist ein Anhang, was auch der Titel 'Gebet Jesu, des Sohnes Sirachs' nahelegt. Bis in neueste Zeit bezweifelte kaum jemand seine Authentizität. Um den Schwierigkeiten zu entgehen, versetzte man das Kapitel vor 52,27-29[29] oder man dachte an ein persönliches Bekenntnis Sirachs aus einer späteren Lebensphase.[30]

Bevor diese Frage entschieden werden kann, ist ein Blick auf die Textüberlieferung von Kap.51 zu werfen und eine genaue Exegese vorzunehmen.

Sir 51,1-12 ist ein Psalm, der auch in einer hebräischen Handschrift überliefert ist.[31] Dieselbe Handschrift enthält nach V.12 ein litaneiartiges Danklied von 16 Stichen, das in den aus dem Hebräischen direkt übersetzten griechischen und syrischen Texten fehlt. Das alphabetische Gedicht 51,13-30 über die Suche nach der Weisheit, verbunden mit der Aufforderung an die Schüler, ihre Lehre zu erwerben, ist griechisch und hebräisch überliefert und es wurde in Qumran auf einer Psalmenrolle (!) gefunden,[32] gehörte also kaum zum Text von Sir. Ausser dieser schwankenden Ueberlieferung des Kapitels sprechen auch inhaltliche Gründe gegen die Einheitlichkeit und Echtheit der drei Stücke.

[29]FRITZSCHE, Handbuch V 307.

[30]LAMPARTER, Apokryphen I 215; PETERS, Sirach 437; GERMANN, Dankgebet 85. Für die Authentizität treten ein SMEND, Sirach 495; PETERS, Sirach 537; FRITZSCHE, Handbuch V 307; DUESBERG/FRANSEN, Ecclesiastico 331.

[31]Handschrift B aus der Kairoer Geniza (11./12.Jh.), vgl. ZIEGLER, Sapientia Iesu Filii Sirach 81-84 mit Liste der Textausgaben.

[32]11QPs[a] Col.XXI-XXII mit 51-13-20b.30; vgl. DJD IV 42f. und Taf. XII-XIV und zur Forschungsgeschichte SANDERS, The Qumran Psalms Scroll 88-95. Nach ihm bietet Qumran den originalen hebräischen Text und der Kairoer Text ist eine Rückübersetzung aus dem Syrischen (91). Meist wird das Gedicht Ben Sira abgesprochen, da es schwer zu erklären ist, wie ein Text, der zu Sir gehört, in eine Psalmenrolle aufgenommen werden konnte. Von Sir wurden in Qumran noch drei weitere Fragmente gefunden (2Q 18; vgl. DJD III 75-77 und Taf. XV mit 6,14-15 (?) 1,19-20 (?) 6,20-31). Ein grösseres Stück kam auf der Masada zutage (MasSir 39,27-44,17c); vgl. YADIN, The Ben Sira Scroll. Nach ihm ist der Text sehr nahe dem Original, grundsätzlich identisch mit den Kairoer Mss trotz der vielen Varianten. Der Text des Enkels ist der der Rolle am nächsten kommende Text (10f.). Da der Schluss der

4.2.2.2. Sir 51,1-12: Anrede Gottes als König

Sir 51,1-12 ist ein individuelles Danklied.[33] In der Einleitung V.1 wird Gott als König angeredet:

> Ich will dich preisen, Herr, König
> und dich loben, Gott, mein Retter.[34]

Ab V.2 folgt die Begründung des Lobes. Die Verse 2-6a reden allgemein von der Errettung aus der Not. V.6b-12a bilden die eigentliche Erzählung mit der Schilderung der Not, der damaligen Anrufung Gottes, dem Zitat des Klageliedes und des Gelübdes und der Erzählung der Rettung. V.12b ist das Bekenntnis. Der letzte Satz (V.12b) greift das Gelübde V.11 auf und leitet zum Anfang des Psalms zurück, sodass der vorliegende Psalm selber der versprochene Preis Gottes ist[35] und nicht ein folgender Text.[36]

Der Psalm stammt kaum von Ben Sira selber. Wenn der Verfasser über individuelle Erlebnisse hätte berichten wollen, hätte er sich kaum eines so allgemein gehaltenen Psalmes bedient, der nur durchschimmern lässt, dass es sich um eine hoffnungslose Notsituation handelte. Von einer solchen Not seines Grossvaters weiss der Enkel nichts und der Geist tiefer Bedrücktheit, Kümmernis und Klage, aber auch das hohe Gottvertrauen zeigen die Nähe zu den Hodajoth von Qumran, sind aber mit der abgeklärten Ruhe des Sirachbu-

[32](Forts.) Rolle fehlt, gibt der Fund keinen Aufschluss über Kap.51, aber er wertet den griech. Text auf.

[33]Der Aufriss "stimmt völlig überein mit demjenigen der individuellen Danklieder des Psalters. Nur ist die eingangs gegebene Zusammenfassung der Rettung ... gewöhnlich kürzer als hier, wo sie hymnenartig erweitert ist". (BAUMGARTNER, Gattungen in Sir 178, dem ich für den Aufbau folge). Für die hymnischen Anfänge verweist er auf Ps 18 34 65 138. Vgl. noch DUESBERG/FRANSEN, Ecclesiastico 329 gegen SMEND, Sirach 496; KNABENBAUER, Sir 466f., die von einem kollektiven Lied sprechen.

[34]Im hebr. Text sind unter Einfluss von Ex 15,2f. die ersten zwei Zeilen umgestellt worden und auch die Anrede "Gott meines Vaters" an Stelle von "Herr, König" stammt von daher (PETERS, Sirach 439; BOX/OESTERLEY bei CHAP I 512). Praktisch alle Autoren lesen deshalb die in G und Syr bewahrte Königsanrede.

[35]Vgl. MIDDENDORP, Stellung 116; FRITZSCHE, Handbuch V 307; DUESBERG/FRANSEN, Ecclesiastico 329.

[36]BAUMGARTNER, Gattungen bei Sir 180; JANSEN, Psalmendichtung 65; SMEND, Sirach 502 fassen die hebr. Litanei V.12$^{1-16}$ als Dank auf, PETERS, Sirach 437 die Verse 13-30. Schon diese Diskrepanz zeigt, dass die Stücke nicht eng verbunden sind.

ches kaum vereinbar.[37] Der Psalm legt starkes Gewicht auf Führung und persönliche Hilfe durch Gott und ist praktisch vollständig aus Bibelstellen zusammengesetzt.[38] Beides ist Ben Sira fremd.[39]

Die Königsanrede in individuellen Gebeten findet sich schon im Psalter (Ps 5,3 84,4).[40] Mit diesen beiden Psalmen gemeinsam hat Sir 51,1-12 die Beschränkung auf das Individuelle, sodass gewisse, mit dem Königsnamen oft verbundene, Motiv (Schöpfung, Krieg) fehlen. Der Königstitel deutet hier höchstens das Vertrauen in Gottes Macht an. Der Psalm legt aber mehr Gewicht auf das Erbarmen Gottes, seinen Schutz und seine Hilfe (vgl. V.2.3. 8;10).

4.2.2.3. Sir 51,12$^{1-16}$: König als zusammenfassender Titel

Das nur im Kairoer Manuskript B überlieferte Stück 52,12$^{1-16}$ ist ein "öffentliches Danklied in ziemlich einfacher Form".[41]

> 1 "Preiset Jahwe, denn er ist gut: in Ewigkeit währt sein Erbarmen.
> 2 Preiset den Gott der Lobgesänge: in Ewigkeit währt sein Erbarmen.
> 3 Preiset den Wächter Israels: in Ewigkeit währt sein Erbarmen.

[37] Das Dankgebet Sir 51,1-12 ist "mit den vorangehenden fünfzig Weisheitskapiteln nicht unter einen Hut zu bringen" und weist "eine auffällige Aehnlichkeit der Terminologie, des Stils, der Diktion und der Struktur mit einem Teil der Hodajoth" auf (GERMANN, Dankgebet 82; vgl. die Synopse 82-84). GERMANN will deshalb das Gebet in eine viel spätere Lebensphase Ben Siras verlegen (85f.), in der Ben Sira als Begründer der Essenergruppe gewirkt habe, findet es aber doch auffällig, dass der Enkel nichts davon berichtet.

[38] Vgl. die Anmerkungen von BOX/OESTERLEY bei CHAP I 512-14.

[39] Darauf macht MIDDENDORP, Stellung 114-116 aufmerksam. Er hält den Psalm in seiner Schlichtheit und Geschlossenheit für älter als die Hodajoth, deren festgefügte Anfangsform er noch nicht hat. Er stamme wohl aus der Makkabäerzeit und evtl. habe schon die Vorlage des Enkels den Psalm enthalten.

[40] Vgl. 3.6.5.3. und 3.6.6.2. Im Munde von Einzelnen vgl. noch 44,5 74,12; 68,25.

[41] BAUMGARTNER, Gattungen bei Sirach 180; der Satz "Danket Gott, denn ewig währet sein Erbarmen" scheint die einfachste Form des Dankes zu sein und ist im AT seit langem bekannt. Jer 33,11 ist die älteste Stelle; vgl. 1Chr 16,34 2Chr 5,13 7,3 Esr 3,11 1Makk 4,24 Ps 100,4f. 106,1 107,1 (ebd.). Litaneiartige Aufzählungen mit demselben Refrain finden sich in Ps 118,1-4 und 136. Litaneien wurden offenbar in dieser Zeit beliebter, vgl. den Gesang der drei Männer Dan C. Die Uebersetzung stammt aus der Jerusalemer Bibel.

4 Preiset den Schöpfer des Alls: in Ewigkeit währt sein Erbarmen.
5 Preiset den Erlöser Israels: in Ewigkeit währt sein Erbarmen.
6 Preiset den Sammler der Versprengten Israels: in Ewigkeit währt sein Erbarmen.
7 Preiset den Erbauer seiner Stadt und seines Heiligtums: in Ewigkeit währt sein Erbarmen.
8 Preiset den, der dem Hause David Macht erwachsen liess: in Ewigkeit währt sein Erbarmen.
9 Preiset den Erwähler der Söhne Zadoks zum Priestertum: in Ewigkeit währt sein Erbarmen.
10 Preiset den Schild Abrahams: in Ewigkeit währt sein Erbarmen.
11 Preiset den Felsen Isaaks: in Ewigkeit währt sein Erbarmen.
12 Preiset den Starken Jakobs: in Ewigkeit währt sein Erbarmen.
13 Preiset den Erwählen des Zion: in Ewigkeit währt sein Erbarmen.
14 Preiset den König, den König der Könige: in Ewigkeit währt sein Erbarmen.
15 Er erhob das Horn seines Volkes und den Ruhm aller seiner Getreuen,
16 Der Söhne Israels, des Volkes, das ihm nahe ist. Halleluja."

Die Aufforderung zum Lob Gottes variiert jedesmal seinen Namen, wobei zu jedem eine Schriftstelle zu finden ist.[42] Das Lied weist auch Parallelen zu jüdischen Gebeten auf, besonders zum Achtzehnbittengebet.[43] Die Reihe wird abgeschlossen durch die alles zusammenfassende Bezeichnung מלך מלכי מלכים 'der König aller Könige'.[44] Zeile 15 gibt die Begründung[45] für das Lob an: die Rettung des Volkes. Es ist schwierig zu entscheiden, ob sich dieser Vers auf die ganze Geschichte Israels bezieht oder ob er ein konkretes Ereignis im Auge hat. In diesem Falle käme nur der Erfolg der

[42]Vgl. die Liste bei PETERS, Sirach 443 und SCHECHTER/TAYLOR, Wisdom of Ben Sira 66f.

[43]Vgl. bes. MARMORSTEIN, Jesus Sirach 51,12ff. Die 1.7.10.14. Benediktion der bab. Rezension (Text bei Dalman, Worte Jesu 1.Aufl. 1898 301-304, Uebersetzung bei SCHUERER, History II 455-59 und ders. Geschichte II 539-41.) entsprechen der 10.5.6.7. Zeile; vgl. auch die 15. Ben. mit Z.8 und die 17. Ben mit Z.13. MARMORSTEIN weist noch auf Parallelen zu andern jüdischen Gebeten hin und hält die Litanei für älter als das Achtzehnbitten-Gebet; der Verfasser habe aber auf das jüdische Gebetsritual zurückgegriffen (291). Aehnlich SCHECHTER/TAYLOR, Wisdom of Ben Sira 66 und LEVY, L'Ecclesiastique II 222-25.

[44]"Wörtlich der König der Könige unter den Königen, ... ein Titel zur Bezeichnung eines höheren Grades als des Perserkönigs" (LEVY, Wörterbuch III 130). Diese Gottesbezeichnung ist biblisch nicht belegt, jedoch im Talmud anzutreffen (PETERS, Sirach 445).

[45]SCHECHTER/TAYLOR, Wisdom of Ben Sira LI stehen mit ihrer futurischen Uebersetzung des Verses allein; KNABENBAUER, Sirach LXXXI übersetzt präsentisch, die übrigen präterital.

Makkabäer bzw. Hasmonäer in Frage. Die Zeilen 8f. dürften dann aber kaum im Liede stehen,[46] sodass man es besser als eine Danklitanei[47] versteht, die auf die Heilsgeschichte zurückblickt.

Das Gebet gehört kaum zum ursprünglichen Sirach-Text.[48] Es könnte ein Zwischenglied auf dem Weg von den Psalmen zu den jüngeren jüdischen Gebeten sein und zeigt schön, wie die Vorstellung vom Königsein Gottes geeignet schien, die verschiedenen Aspekte des Gottesbildes zusammenzufassen.

[46]"Nach dem Jahre 152 v.Chr., als die Hasmonäer ans Ruder kamen, können zadokitische Priester wohl nur in Qumran namhaft gemacht werden," was aber "nicht unbedingt auf Qumran als Ort der Entstehung" hinweist (MIDDENDORP, Stellung 117). Z.9 ist entweder eine spitze Bemerkung gegen die Hasmonäer; das Lied würde dann danken für die Befreiung, zugleich aber sein Missfallen ausdrücken gegen die Usurpation der Hohepriesterwürde durch Jonathan 152 v.Chr. oder es ist vor diesem Datum entstanden. Möglich wäre auch, dass nach dem Erfolg des Makkabäeraufstandes an eine Danklitanei die Verse 15f. angefügt wurden, um den konkreten Anlass für das Gebet zu nennen und die Rettung in die Reihe der Heilstaten Gottes einzuordnen. Dieser Zusatz wäre dann in makkabäerfreundlichen Kreisen erfolgt. Für einen Zusatz spricht, dass mit V.14 die Litanei ihren Höhepunkt und Abschluss erreicht hat.

[47]SMEND, Sirach 502 will die Zeilen 6-9 auf die Zukunft beziehen, ebenso Z.14-16 indirekt, sodass das Lied eine messianische Komponente hat. MIDDENDORP, Stellung spricht auch von einer messianischen Hoffnung für das Haus Davids, ähnlich DI LELLA, Hebrew Text 102. LEVI, L'Ecclésiastique II 223 bezieht die Zeilen 5-8 auf das messianische Zeitalter, da bei diesen Versen die Aehnlichkeit mit den jüdischen Gebeten am frappantesten sei. Nun ist zwar die 15. Benediktion, die sich auf David bezieht, eindeutig messianisch, was z.B. durch die Zeitbestimmung ausgedrückt ist ("au plus tôt"; vgl. ebd. XLIX), aber eine solche fehlt gerade in unserem Psalm. Bei Z.9 entscheidet sich LEVI zögernd für eine präteritale Uebersetzung (224f.), Z.13 übersetzt er in der Vergangenheit ("Celui qui a fait choix de Sion" (XLVIII.225)). Die Litanei gibt offenbar keine sicheren Anhaltspunkte, wie die Partizipien zu verstehen sind. Die Form spricht jedoch dafür, alle Stichen gleich als Vergangenheit zu übersetzen: es ist ein litaneiartiges Dankgebet und nicht ein Bittgebet, im Gegensatz zum Achtzehnbitten-Gebet, mit dem in erster Linie der Refrain übereinstimmt und nicht die Gattung.

[48]Vgl. PETERS, Sirach 444 und DI LELLA, Hebrew Text 101-105 mit weiterer Literatur: Die mechanische Zusammensetzung von biblischen Wendungen ist Sir fremd. Aehnlich BOX/OESTERLEY bei CHAP I 277; MIDDENDORP, Stellung 116. Die Gründe, die für eine nachträgliche Elimination aus dem urspr. Sir angegeben werden, sind nicht stichhaltig (Affront gegen die hasmonäischen Hohepriester: dann hätte die Elimination von Z.9 genügt; ungriechischer Charakter (SMEND, Sirach 502): der ganze Sir ist ungriechisch). Die Litanei wurde an günstiger Stelle eingefügt.

4.3. Ergebnis : Aeltere deuterokanonische Schriften

Aus der hellenistischen Periode vor der Makkabäerzeit (ca. 330-170 v. Chr.) besitzen wir nur wenige literarische Zeugnisse.[49] Wir wissen nicht, wieviel verlorengegangen ist, sodass es nicht möglich ist, sichere Urteile zu fällen. Die überlieferten Werke beschäftigen sich kaum mit dem Thema des Königtums Gottes. Bei den behandelten Texten handelt es sich mit Ausnahme des eher zufälligen Belegs Sir 50,15 um Gebete. Aber auch Sir 50,15 hat einen liturgischen Kontext. Im Gebet Tob 13 ist der Königstitel dominierend, das Gebet jedoch thematisch mit dem Rest des Buches nicht verknüpft. Im Gebet Sir 51,12$^{1-16}$ bildet der Königstitel den Höhepunkt, in Sir 51,1-12 leitet er ein Danklied ein. Die drei Texte kann man als Psalmen betrachten. Die Produktion von Psalmen hat bis in ntl Zeit nie aufgehört (qumranische und apokryphe syr Psalmen, Lk 1). In den atl Psalmen ist die Tradition vom Königtum Gottes stark verwurzelt und sie wirkt in diesen drei Gebeten noch nach.

[49]Vgl. die Tabelle 1 (S.448). Von den jüngsten Büchern (mit Ausnahme von Dan und einigen Pss, vgl. Kap.3 Anm.3 und 3.8.1.) des hebräischen Kanons datiert EISSFELDT, Einleitung, Koh spätestens ins 3.Jh. (674), das hebr. Esterbuch ins 4.-2.Jh. (690f.) und einige Zusätze zu Chr bis in den Anfang des 2.Jh. (733). Dazu kommen evtl. noch der jüdisch-hellenistische Historiker Pseudoeupolemus (WALTER, Fragmente 140) und die Dichter Aristobul, Ezechiel, Philo der Epiker und Theodot (CHARLESWORTH, Pseudepigrapha 81.110.168.210). Von diesen Schriftstellern sind nur wenige Fragmente überliefert.

3. TEIL : DIE NEUEN LITERARISCHEN ZEUGNISSE IM GEFOLGE DER RELIGIOESEN KRISE IN PALAESTINA ZUR ZEIT DES ANTIOCHUS IV UND DER MAKKABAEER

Die assimilationsfreudige hellenistische Kultur machte auch vor den Grenzen Palästinas nicht Halt. Die heidnischen Städte wurden hellenisiert und unter den führenden Schichten in Judäa zeigten sich viele offen für die neue Universalkultur. Der hellenistische Einfluss war sicher auch in Palästina gross und wurde anfangs nicht prinzipiell abgelehnt. Als aber, nach dem Gefühl weiter Kreise im Volk, die Substanz des jüdischen Glaubens aufgelöst zu werden drohte, formierte sich als Gegengewicht zu den Hellenisten die Strömung der 'Frommen' (Chasidim, Asidäer, vgl. 1Makk 2,42 7,13). Man hat sie sich als eine Sammlungsbewegung vorzustellen, welche sich für die Verteidigung des jüdischen Glaubens einsetzte. Akut wurde die Krise, als die offenbar tonangebenden Hellenisten mit Hilfe des Seleukidenkönigs Antiochus IV die Hellenisierung von oben durchsetzen wollten. Sie ersetzten den rechtmässigen Hohepriester Onias III durch seinen Bruden Jason, den Führer der hellenistischen Partei. Dieser unternahm alles, um aus Jerusalem eine hellenistische Polis zu machen. Die Aufstellung eines Zeusbildes im Tempel führte zum Aufstand unter dem Priester Mattatias und seinen Söhnen, die bald die Unterstützung vieler 'Frommer' erhielten.[1]

Die Gefahr der Auflösung des jüdischen Glaubens bewirkte eine vermehrte Reflexion auf die eigene Tradition. Die Produktion von religiöser Literatur stieg sprunghaft an. Aus der Makkabäerzeit besitzen wir, im Gegensatz zum vorhergehenden Jahrhundert, viele Schriften. Die jüdische Geschichtsschreibung setzte bald wieder ein (1 - 2Makk) und die Trost- und Erbauungsliteratur rief die Gläubigen zum Festhalten am Glauben auf. Die eschatologische Hoffnung erreichte einen neuen Höhepunkt. In erstaunlich vielen dieser Werke ist auch vom Königtum Gottes die Rede.

[1]Quellen für diese Zeit sind die beiden Makkabäerbücher. 2Makk berichtet detaillierter über die Vorgeschichte der Krise. Vgl. zur Geschichte SCHUERER , History I 137-163 und zur Begegnung der Kulturen HENGEL, Judentum.

5. KAPITEL : DIE RENAISSANCE DER HOFFNUNG AUF GOTTES KOENIGLICHES HANDELN ZUR ZEIT DER RELIGIONSWIRREN IN CHASIDISCHEN KREISEN

Für die gläubigen Juden, welche von der eigenen Führungsschicht verraten und von der seleukidischen Oberherrschaft verfolgt wurden, sah die Lage zum Verzweifeln aus. In dieser Situation erinnern mehrere Schriften daran, dass die Macht letzlich nicht bei den heidnischen Königen liegt, sondern in den Händen Gottes, des wahren Königs, und sie sprechen die Hoffnung aus, dass sich diese Tatsache bald zeigen wird.

5.1. Das Testament des Mose (Himmelfahrt des Mose)

5.1.1. Der Text

Die lateinische Schrift, von der CERIANI im letzten Jahrhundert auf einem Palimpsest aus dem 6.Jh. in der Ambrosianischen Bibliothek in Mailand ein zusammenhängendes Fragment entdeckte, gehört zu der pseudepigraphischen Moses-Literatur.[2]

Die Handschrift ist in einem schlechten Zustand, teilweise sogar unleserlich. Sie ist eine nicht sehr sorgfältige Kopie eines Manuskriptes aus dem 5.Jh. Es enthielt die in der Regel sehr wörtliche, gelegentlich jedoch grobfahrlässige lateinische Originalübersetzung[3] der Schrift aus dem Griechischen. Hinter der wiederum sehr wörtlichen griechischen Uebersetzung steht ein semitisches Original, wobei wohl offenbleiben muss, ob dieses hebräisch oder aramäisch war.[4] Es ist kein Wunder, dass bei einer so komplizierten Ueberlieferungsgeschichte der Text häufig keinen rechten Sinn ergibt, sodass mit Konjekturen gearbeitet werden muss.[5]

[2]Ausgabe: CERIANI, Monumenta sacra I 10-13.55-64. Der Text der Hs ist nachgedruckt bei CHARLES, Assumption 54-101, parallel dazu der kritische, stark revidierte Text; bei CLEMEN, Himmelfahft mit Korrekturen im Apparat und bei Laperrousaz, Testament 55-62; ebd. 3-7 Liste der älteren Ausgaben und Uebersetzungen. Vgl. dazu auch SCHUERER, Geschichte III 295; DENIS, Introduction 134.

[3]Vgl. CERIANI, Monumenta 11-13; CHARLES, Assumption XXVIII-XXXVI; LAPERROUSAZ, Testament 8-16.

[4]Nach neueren Arbeiten hat CHARLES, Assumption XXXVIII-XLV, vgl. bei CHAP II 410 nur eine semitische Ursprache bewiesen, jedoch nicht die hebräische, vgl. WALLACE, Semitic origin; LAPERROUSAZ, Testament 16-25.

[5]Die einflussreichste kritische Ausgabe ist CHARLES, Assumption, der die Arbeiten seiner Vorgänger verwertet und ergänzt hat. Er verbessert jedoch

5.1.2. Name und Gattung des Werkes

Da die ersten drei Zeilen unleserlich sind, wahrscheinlich weil sie in Farbe geschrieben waren, ist der Titel des Werkes unbekannt.

Die Notiz vom Tod und Begräbnis des Mose in Dtn 34,5f. hat, ähnlich wie die Entrückung des Henoch (Gen 5,24) und des Elija (2Kön 2,11), Anlass zu einer reichen Produktion von Mosesbüchern gegeben[6] und schon CERIANI hat versucht, seinen Fund mit einem dieser Werke zu identifizieren. Da GELASIUS in seiner Kirchengeschichte (II,17,17) einen Satz aus unserem Werk (TM 1,14) unter dem Namen "Himmelfahrt des Mose" zitiert, gab CERIANI dem Werk diesen Namen und meinte dann, in einigen andern Kirchenväterzitaten Reste des verlorengegangenen Schlusses zu finden. Da sich jedoch diese Fragmente, welche nur z.T. ausdrücklich einer Himmelfahrt des Moses zugeschrieben werden, mit dem individuellen Schicksal des Moses befassen, im lateinischen Text jedoch die Zukunftsschau des Moses selber im Zentrum steht und Moses eines natürlichen Todes zu sterben scheint,[7] dürfte diese Identifizierung falsch sein. Diejenigen Fragmente, welche eine gewisse Aehnlichkeit mit dem lateinischen Text haben, nennen den Titel des Werkes nicht oder sind von zweifelhaftem Wert (z.B. GELASIUS).[8] Wenn unser Text überhaupt mit einem anderswo erwähnten Buch zu identifizieren ist, dann eher mit dem Testament des Mose, das in den Kanonlisten neben der Himmelfahrt des Moses aufgeführt ist. CHARLES hat dies erkannt, jedoch gemeint, die beiden Werke seien schon im ersten Jahrhundert n.Chr. miteinander kombiniert worden, was nach LAPERROUSAZ unwahrscheinlich ist.[9]

[5](Forts.) häufig den Text, wo er auch sonst einen Sinn ergäbe. Vorsichtiger ist CLEMEN, Himmelfahrt. Zur älteren Literatur vgl. CHARLES, Assumption XXI-XXVIII; LAPERROUSAZ, Testament 3-7. Seit CHARLES sind praktisch keine Arbeiten mehr erschienen, die sich speziell mit Textproblemen beschäftigen. Die neueren Uebersetzungen (LAPERROUSAZ, Testament; BRANDENBURGER, Himmelfahrt) wählen zwischen den vorgeschlagenen Verbesserungen aus und sind zurückhaltend gegenüber Konjekturen. Der Artikel von KUHN, Zur Assumptio Mosis, hat kaum Beachtung gefunden, trotz einiger sehr interessanter Vorschläge, vgl. zu TM 1,5 2,3 3,4 4,8f. 7,2.

[6]Vgl. CHARLESWORTH, Pseudepigrapha 160-163; DENIS, Introduction 133-141.

[7]Vgl. TM 1,15 10,14; vgl. 10,12 und DENIS, Introduction 137; LAPERROUSAZ, Testament 33, anders BRANDENBURGER, Himmelfahrt 61.

[8]Liste der Texte bei DENIS, Introduction 128-133. Texte bei DENIS, Fragmenta 63-67; vgl. auch CHARLES, Assumption 105-110; CLEMEN, Himmelfahrt 15f. Zu Gelasius vgl. LAPERROUSAZ, Testament 29.60f.

[9]Vgl. CHARLES, Assumption XLV-L, CHAP II 407-409. Die ganze Frage ist aus-

Unabhängig davon, wie man die ersten drei Zeilen rekonstruiert,[10] ist das Werk auch seiner Gattung nach ein Testament. Diese Gattung kann nicht auf hauptsächlich paränetische Typen beschränkt werden, wie es z.B. in der Diskussion zu den Text XII geschieht. TM gehört zur Gattung der hellenistischen Segenstestamente (blessing-testament).[11]

5.1.3. Uebersicht über das Werk

Um die komplizierten literarischen und historischen Probleme besser erfassen zu können, folgt zuerst ein interpretierender Ueberblick über das Werk.

In einer Rahmenhandlung ruft Mose den Josua zu sich, eröffnet ihm, dass er zu seinem Nachfolger bestimmt sei, um das Volk in das verheissene Land zu führen. Bevor nun Mose stirbt, vertraut er Josua eine Schrift an, damit er die Zuverlässigkeit[12] der Bücher, welche Moses ihm geben wird, aus ihr erkenne. Die Bücher, wohl der Pentateuch, soll er am Ort aufbewahren, den Gott zur Anrufung seines Namens vom Anfang der Schöpfung bis zur Heimsuchung am Ende der Tage bestimmt hat (Kap.1). Die Schrift zum Beweis der

[9](Forts.) führlich dargelegt bei LAPERROUSAZ, Testament 26-62. Die Einsicht, dass man bei unserer Schrift besser vom Testament des Moses sprechen sollte, setzt sich durch, vgl. DENIS, Introduction 136f.; CHARLESWORTH, Pseudepigrapha 160f.; NICKELSBURG, Testament 5; anders BRANDENBURGER, Himmelfahrt 60f.

[10]Vgl. BRANDENBURGER, Himmelfahrt 68, der mit CLEMEN bei KAP II 317 wohl mit Recht "liber prophetiae Moysis" (vgl. 1,5 10,11) andern Möglichkeiten vorzieht (assumptio, testamentum).

[11]The hellenistic blessing-testaments "may be defined as last words giving an extensive forecast of the future (usually a history of Israel from the supposed author's time to, and emphazing, the blessed endtime). The work often end with a description of the advantage of being a part of Israel or of the righteous. (The purpose of the works would seem to be an urging to remain a part of Israel)." (KOLENKOW, The Assumption of Moses as a Testament 71; ausführlicher dieselbe, The Genre Testament). Vgl. noch NICKELSBURG, Testament 10f. Diese Gattungsbestimmung ist genauer als der Begriff Apokalypse und schliesst apokalyptische Inhalte nicht aus (vgl. ebd. 11-14). Für ein Testament vgl. schon HOELSCHER, Entstehungszeit 108; LATTEY, Messianic expectation 11.

[12]1,16: "scripturam hanc ad recognoscendam tutationem librorum", wörtlich: "um den Schutz der Bücher zu erkennen" gibt im Zusammenhang wenig Sinn. Es handelt sich ja bei der 'scriptura' nicht um eine Anleitung zum Bücheraufbewahren. Nimmt man an, der Uebersetzer hätte ασφαλεια ungeschickterweise nicht in seiner Bedeutung 'Sicherheit, Zuverlässigkeit' aufgefasst, wird der Gedankengang klar. Vgl. CLEMEN bei KAP II 319f.

Zuverlässigkeit folgt dann Kap. 2,1-10,10. Es ist ein Geschichtsüberblick von der Zeit Josuas bis zum Ende. Aehnliches findet sich in andern apokalyptischen Schriften.[13] 10,11 bis Schluss wird dann die Rahmenhandlung fortgesetzt.

Mose hat also nach dem Dtn noch diese prophetische Schrift verfasst, in welcher er den wirklichen Verlauf der Geschichte genau vorausgesehen hat.[14] Wie das Lied des Mose Dtn 32 dient auch diese Prophetie zum Zeugnis, dass Moses Worte wahr sind, dass auf seine Prophetie im Pentateuch, insbesondere seine Bundesverheissung, Verlass ist.

Der Geschichtsüberblick selber ist nun nach dem Muster von Dtn 31-34 aufgebaut: Die Geschichte Israels ist nach dem Schema 'Abfall - Strafe - Wendepunkt - göttliche Vergebung' zu verstehen.[15]

Josua wird Israel ins Land hineinführen. Während der Zeit der Richter

[13]Vgl. Dan 7.8.11 Hen 85-90 und dazu GOLDSTEIN, Testament 44f.

[14]TM 1,5 "profetiae quae facta est a Moysen in libro Deuteronomio" meint wörtlich, dass die vorliegende Schrift im Deuteronomium stehe. Sie will also das Dtn ergänzen. Allerdings dürfte es für jüdische Ohren ein starkes Stück sein, zu behaupten, etwas stehe in der Schrift, was nicht in ihr steht. Gut ist die Vermutung von KUHN, Zur Assumptio Mosis 125, es liege eine unbeholfene Uebersetzung eines gen.abs. vor: προφητειας γενομενης , "nachdem die Prophetie ergangen war von Moses im Deuteronomium". Der Verfasser mag Dtn 31,22 als Anknüpfungspunkt für ein Pseudepigraphon des Mose genommen haben, wo das angekündigte Lied fehlt, da durch die Quellenverarbeitung seine Einleitung Dtn 31,19.22 vom Lied in Dtn 32 getrennt wurde. Das Lied dient in Dtn zum Zeugnis, dass Jahwe alles vorausgesehen hat (vgl. 31,19-22) und diese Zweckbestimmung wird TM 3,13 aufgenommen.

[15]"Deut 31-34 with its descriptions of Moses 'instructions to Joshua on the mountain and of Moses death'sets the scene for TM. But even more significant is that Deut 31-32 with its efforts to interpret Israel's future history according to the pattern of apostasy - punishment - vindication suggests the area of concern which occupies the author of the TM." (HARRINGTON, Interpreting 61). HARRINGTON sieht hier richtig, dass Dtn 32 das Moment der Reue fehlt. Fasst man es weiter als Element der Wendung, findet man es auch hier: in der Hybris der Nationen (Dtn 32,27-33), welche Jahwes Einzigkeit in Frage stellt (vgl. COLLINS, Some remaining problems 41). Deutlich ist es dagegen Dtn 30,2. Dass der ganze Schluss des Dtn, also auch Kap. 27-31, Einfluss gehabt hat, zeigt noch TM 3,13, das auf Dtn 28,64 30,3f. anspielt, während Dtn 32 nicht von einer Zerstreuung die Rede ist. NICKELSBURG hat dieses Schema für die Interpretation des TM fruchtbar gemacht, vgl. Resurrection 44 und, nach den Einwänden von COLLINS, Date 18 leicht korrigiert in Antiochan date 33.

und der ersten drei Könige wird alles gut gehen (2,1-3a). Dann werden sich zwar zehn Stämme trennen, aber zwei Stämme werden am neuen Heiligtum eingesetzt werden, das Gesetz halten[16] und zwanzig Jahre lang Opfer darbringen (2,3b-6), dabei aber immer mehr sündigen und den Bund übertreten. Ihre Sünde ist in erster Linie Abfall zu fremden Göttern (2,7-8).[17] Die Strafe dafür ist das Exil (3,1-4). Das Sündenbekenntnis ganz Israels -nachdem zuerst die zwei Stämme alle Schuld auf die zehn Stämme abschieben wollten-, ihr Gebet zu Gott, er solle seines Bundes gedenken, bilden den Anfang des Wendepunktes (3,5-9). Dann werden die Stämme auch die Wahrheit der Prophetie des Mose erkennen: Alles ist seinem Wort entsprechend eingetroffen (3,10-13). Auf das Gebet einer Gestalt hin, welche über dem Volk steht, wird die Wende herbeigeführt (4,1-4). Die Rettung erfolgt 4,5-8, allerdings nur teilweise. Es werden nur Teile der Stämme zurückkehren (4,7) und sie werden nach einer kurzen Phase des Aufbaus und einer längeren der Blüte wieder abfallen. Dies könnte der ursprüngliche Sinn von 4,7-9 sein, dessen jetzige Form sehr unklar ist.

> (7) Tunc ascendent aliquae partes tribuum et venient in locum constitutum suum et circumvallabunt locum renovantes. (8) Duae autem tribus permanebunt in praeposita fide sua, tristes et gementes, quia non poterint referre immolationes domino patruum suorum. (9) Et X tribus crescent et devenient apud natos in tempore tribum.[18]

Es ist auffallend, dass nach V.7 partes tribuum (Teile (aller) Stämme) in V.8 wieder die zwei und die zehn Stämme auftauchen und dass die, welche offenbar nach Jerusalem zurückgekehrt sind und seine Mauern wiederaufgebaut haben (V.7) mit den zwei Stämmen identifiziert werden, im rechten Glauben verharren und doch keine Opfer darbringen können, während die zehn Stämme -wo sind sie zu lokalisieren?- wachsen und heidnischer (?) werden. Nun sind 2,6f. die zwanzig Jahre, während derer die Israeliten im Tempel Opfer darbringen, in drei Perioden eingeteilt. Entsprechend könnte man auch hier nach der Rückkehr nach Jerusalem ähnliche Zeitangaben erwarten. "Zuerst

[16] KUHN, Zur Assumptio Mosis 126, vermutet hinter 'transferent' eine Verwechslung von יעברו mit יעבדו (dienen). 'Scenae testimonium', das Zeugnis der Hütte, wäre das Gesetz, vgl. CLEMEN, bei KAP II 320; BRANDENBURGER, Himmelfahrt 70.

[17] Die Beschreibung der Könige 2,7 folgt der chronistischen Darstellung. 'Circumire' hat den Sinn von 'bedrängen', vgl. die Uebersetzung von Ps 59 (58),15 88(87),18 im hebräischen Text, der LXX und der Vulgata, vgl. dazu GOLDSTEIN, Testament 50.

[18] Der Text stammt aus CLEMEN, Himmelfahrt 7f. Meist wird 'natos' in 'nationes' korrigiert. 'Devenient' ist evtl. "nach dem Brauche mittelalterlicher Latinität mit 'sie werden werden'" zu übersetzen (CLEMEN bei KAP II 323).

die Zeit der ersten traurigen Verhältnisse der zurückgekehrten Gemeinde, wo sie noch des geordneten Gottesdienstes ermangeln mussten (perseverabunt, ... suorum); dann eine Zeit verhältnismässigen Glückes und Wohlergehens, wo die Gemeinde blüht und wächst (crescent); dann eine Zeit der Verschlechterung, wo das Volk sich zu heidnischen Sitten wendet, worauf dann gemäss 5,1 die verdiente Strafe folgt."[19] Unter der Annahme, dass der Abschreiber V.8a. 9a tribus für temporibus gelesen hat und V.9b tribum statt trium, lässt sich der Text in diesem Sinne verstehen.[20]

Diese Interpretation erklärt auch, weshalb die ausführliche Sündenbeschreibung Kap.5 schon im ersten Satz von Zeiten der Anklage und von Strafe durch Könige spricht: Das Element des Abfalls ist schon 4,9 enthalten.

[19] KUHN, Zur Assumptio Mosis 126.

[20] KUHN, Zur Assumptio Mosis 127, denkt an eine falsch aufgelöste Abkürzung. Der Abschreiber hätte dann V.9b die Abkürzung richtig aufgelöst oder in seiner Vorlage nur hier keine gehabt. Kann man sich nicht für diese Hypothese entscheiden, so ist die Konjektur von CHARLES, Assumption 70, übernommen von LAPERROUSAZ, Testament 118, am besten: "Et X tribus crescent et miltiplicantur apud nationes in tempore captivitatis suae." Der Text hätte dann den Sinn: Die Zurückgekehrten bauen Jerusalem wieder auf und die Zurückgebliebenen vermehren sich stark im Exil.
Aus V.8b wird häufig eine grundsätzliche Ablehnung des nachexilischen Tempels herausgelesen. Die Zeit des Esra/Nehemia wird jedoch in TM als Heilsereignis beschrieben. Da von einer Befleckung des Tempels in dieser Zeit auch nirgends die Rede ist, gehört er auch zur Heilssetzung. Die Trauer hat ihren Grund darin, dass der Tempel noch nicht steht und nicht darin, dass der zweite Tempel grundsätzlich illegitim wäre. Eine solche grundsätzliche Ablehnung ist dem Verfasser von TM fremd. Wie könnte er sich sonst an andern Stellen beklagen, dass gottlose Priester und Heiden den Tempel entehren (5,3f., 6,1 8,5)? Wenn man den Tempel grundsäztlich ablehnt, kann man nicht seine Schändungen beklagen. Aus der unklaren Stelle V.8b kann man deshalb nicht den sektiererischen Charakter des Verfassers von TM ableiten und eine bisher nicht bekannte Sondergruppe postulieren, welche den ganzen nachexilischen Tempel für unrein erklärt (gegen JANSSEN, Gottesvolk 105-107 und, ähnlich, COLLINS, Date 31f.). LAPERROUSAZ, Testament 117, zieht diesen Vers auch nicht zur Begründung des sektiererischen Charakters des TM heran, sondern sieht in ihm eine Anspielung auf die Armseligkeit des Kultes in der ersten Zeit nach der Rückkehr. Etwas gesucht ist die Deutung von GOLDSTEIN, Testament 49f.: Da Gott auf das erste Opfer im neuen Tempel nicht mit einem Wunder geantwortet habe, im Gegensatz zum ersten Tempel (vgl. 2Chron 7,1-3), seien die Opfer nicht gnädig angenommen. Zur Diskussion von 4,7-9 vgl. jetzt SCHWARTZ, The Tribes. Er bezieht V.7 auf die Rückkehrer, V.8f. auf die im Exil Zurückgebliebenen, von denen zwei Stämme (Juda und Benjamin) dem Glauben treu blieben, während die andern sich vollständig assimilierten. Diese Lösung hat den Vorteil, dass sie ohne grössere Konjekturen auskommt. Hingegen passt sie weniger gut in den Zusammenhang. Die Strafe für die Assimilation der im Exil Gebliebenen käme dann über die Zurückgekehrten (Kap.5).

Diese Könige sind sowohl Teilnehmer an den Verbrechen der Israeliten als auch ihre Bestrafer. Dies und die Sünden, welche angeprangert werden, lassen Kap.5 als Beschreibung der seleukidischen Zeit vor dem Ausbruch der Krise unter Antiochus Epiphanes erscheinen. Die Hellenisten paktieren mit dem syrischen König, der Tempeldienst wird vernachlässigt, das Land wird voll von Verbrechen sein.[21] 6,1 folgt eine erstaunlich kurze Notiz über die Hasmonäer, welche als Könige und Hohepriester vom Allerheiligsten her Gottlosigkeiten (impietates) verüben werden. Die Herrschaft des Herodes und seiner Nachfolger, der Feldzug des Varus, bei welchem der Tempel teilweise verbrannte (6,2-9), könnte man nach der Sündenbeschreibung 5,1-6,1 als Element der Strafe auffassen.[22] Kap.7 stehen wir in der Gegenwart des Verfassers, am Anfang der Endzeit.[23] Das Kapitel enthält wieder eine Sündenbeschreibung. Im Gegensatz zu den beiden andern fehlt der ausdrückliche Hinweis auf einen Abfall zu fremden Göttern. Beschrieben wird eine korrupte Oberschicht. Es fällt auf, dass nach der Strafe Kap.6 erneut eine Sündenbeschreibung folgt. Das Motiv der Wende und der Rettung fehlt dazwischen. Kap.8 befasst sich mit dem Element der Strafe. Hier besteht sie in einer endzeitlichen Verfolgung. Vorbild ist die Religionsverfolgung unter Antio-

[21]Diese Zeit wird nahegelegt durch die Reihenfolge im Geschichtsüberblick, da sie die erste Abfallszeit nach dem Exil ist, und durch Einzelheiten, die in ihre Gesamtheit nur in dieser Zeit vorkommen. Detaillierten Nachweis bei CHARLES, Assumption 16-19; ähnlich CLEMEN bei KAP II 322f. gegen LAPERROUSAZ, Testament 118f., welcher das Kap. auf die Hasmonäerzeit bezieht. Er wird wiederlegt von NICKELSBURG, Resurrection 44 A.14. V.2 bezieht sich auf die Hellenisten und die Glaubenstreuen, nicht auf die Pharisäer und Sadduzäer (gegen BRANDENBURGER, Himmelfahrt 72). CHARLES, Assumption 16 spricht von der sadduzäischen Priesterschaft und den Vorgängern der Pharisäer und ist insofern der hier vertretenen Interpretation nicht fern, als er die Sadduzäer mit den führenden Schichten identifiziert. Denn V.3 'fremden Göttern nachhuren' und V.6 Abfall von Gott (zum Text vgl. CHARLES, Assumption 74; CLEMEN, Himmelfahrt 8) kann man nur den Hellenisten vorwerfen und nicht den Hasmonäern, welche auch nicht 'keine Priester' waren (V.4), sondern bloss keine Zadokiden, wogegen Menelaos offenbar ein Benjaminit war (vgl. 2Makk 4,23 3,4).

[22]Diese geschichtliche Einordnung von Kap.6 hat weitgehende Zustimmung gefunden, vgl. CHARLES, Assumption 20-23; ders. bei CHAP II 418f.; SCHUERER, Geschichte III 296; CLEMEN bei KAP II 313; LAPERROUSAZ, Testament 119-121; BRANDENBURGER, Himmelfahrt 73. Andere Interpretationen nötigen dazu, die Endgestalt des TM in andere Zeit zu datieren.

[23]Vgl. CHARLES, Assumption 23; DELCOR, Le mehoqeq 61; LICHT, Taxo 103; LAPERROUSAZ, Testament 121; BRANDENBURGER, Himmelfahrt 63.

chus Epiphanes. Ja, die Beschreibung passt so gut in jene Zeit, dass man den Text als zeitgenössische Darstellung angesehen hat.[24] Kap.9, der Rückzug des Taxo und seiner sieben Söhne, bringt dann den Wendepunkt.

Die Interpretation Taxos ist eines der meistdiskutierten Probleme des TM, wobei die meiste Mühe für die Identifizierung aufgewendet wurde und sich nur wenige Arbeiten mit der Interpretation im Ganzen befassen. Eine Identifizierung mit einer bekannten Person ist bisher nicht gelungen.[25] Es

[24]So z.B. CHARLES, Assumption 30-32 mit Parallelen aus Josephus und 1 und 2 Makk. Die andere Meinung geht dahin, dass die Verfolgung nach dem Muster der syrischen gestaltet worden sei, aber auch spätere Elemente enthalte. So sei z.B. die Kreuzigung erst in röm. Zeit praktiziert worden (Jos. ant. 12,5.4 berichte zwar von Kreuzigungen unter Antiochus IV, gehe jedoch von den Vorstellungen seiner Zeit aus). So z.B. LAPERROUSAZ, Testament 122; BRANDENBURGER, Himmelfahrt 75.

[25]Vgl. SCHUERER, Geschichte III 298; LAGRANGE, Notes 483 A.4; ROWLEY, Apokalyptik 128; LAPERROUSAZ, Testament 125; BRANDENBURGER, Himmelfahrt 75. Eine solche ist mit verschiedenen Methoden versucht worden. Taxo wird als griechische, hebräische oder aramäische Transkription verstanden und das zugrundeliegende Wort mit verschiedenen Techniken (Zahlenwerte, Buchstabenverschiebung) aufgeschlüsselt. So wurden vorgeschlagen der Messias, der leidende Messias (mit 7 Söhnen ?), Rabbi Aquiba, R. Jehuda ben Baba, R. Josua ben Chananja, Shiloh (Gen. 49,10) = Messias oder 2. Moses, Eleazar, aber auch 4998 Jahre. Alle diese Versuche sine reine Hypothesen, welche zudem oft nur durch Buchstabenveränderungen zustanden kommen. Ins Reich der Hypothese gehört auch der Vorschlag MOWINCKELS, Hebrew equivalent, der in neuerer Zeit einige Zustimmung gefunden hat (vgl. z.B. vorsichtig DELCOR, Le mehoqeq; COLLINS, Date 22f.; dagegen DENIS, Introduction 61f.65 und selbst LAPERROUSAZ, Testament 94). MOWINCKEL fasst Taxo als τάξων , 'der Ordner' auf und sieht zwischen der Idee der Taxis und der חק eine nahe Verwandtschaft. Leider bringe die LXX die beiden Begriffe jedoch nie in Zusammenhang. Jedoch steht in Test XII hinter τάξις סרך und in CD entsprechen 7,8 סרכי הארץ und 19,2f. חוקי הארץ einander. Nun steht aber 7,8 schon bei der Erstausgabe SCHECHTERs, Fragments of a zadokite work I סרך התורה , die beiden Ausdrücke sind also nicht völlig parallel. Ausserdem hat SCHECHTER 19,2f. falsch gelesen. Es sollte סרך הארץ heissen, vgl. SCHECHTER, Fragments I (2.Aufl. 1970) 23. Die Gleichsetzung von סרך und חק spielt also nicht und damit wird die Identifizierung von Taxo mit dem מחוקק CD 6,7 völlig ungesichert. MOWINCKEL vermutet nun weiter, dass eine bestimmte Person, der Neuordner der Gemeinde, nach dem Tod des Lehrers der Gerechtigkeit in Qumran so genannt worden sei. Aber diese Person wird, wenn es überhaupt eine Einzelperson ist, Erforscher des Gesetzes דרש התורה genannt. מחוקק 6,7 wie auch כוכב (7, 18) sind keine Titel oder Namen dieser Person, sondern stehen in den Bibelsstellen Num 21,18 und 24,17, welche eben auf den Erforscher des Gesetzes gedeutet werden. Was COLANI in Bezug auf die messianische Deutung gesagt hat, gilt auch hier: "Il n'est pas plus question dans ce passage du Messie que de l'empereur Barberousse." (Zit. nach CLEMEN bei KAP II 326). Zur Frage vgl. die Uebersichten bei CHARLES, Assumption 35f.; ROWLEY, Apokalyptik 123-128, weitere Versuche bei ZEITLIN, Assumption 29

ist überhaupt fraglich, ob es sich um eine Person handelt und nicht um einen Typ, um das Ideal des Juden, welches dem Verfasser vorschwebt[26] und welches wiederum seine Vorbilder in Erzählungen über die Makkabäerzeit hat. Als historische Anknüpfungspunkte kommen in Frage 1 Makk 2,29-38, der Auszug vieler Männer, die Gerechtigkeit und Recht liebten, in Höhlen in der Wüste, um nicht vom Gesetz abfallen zu müssen. Sie liessen sich am Sabbat niedermetzeln, da sie es vorzogen, in Einfalt zu sterben. Mehr den Charakter einer Legende und einer Beispielerzählung hat 2Makk 7, das Martyrium der Mutter und ihrer sieben Söhne, die bereit sind, eher zu sterben, als die väterlichen Gesetze zu übertreten. Eine Ausweitung derselben Erzählung ist 4Makk 8-17. Als Beispiele für eine typische Gestalt ist auch noch auf das Martyrium des Eleasar 2Makk 6,18-31 4Makk 5-7 hinzuweisen.[27]

Kap.9 beschreibt die Haltung, welche angesichts der endzeitlichen Verfolgung einzunehmen ist: kein Kampf, sondern Rückzug in die Höhlen, um die Gebote Gottes nicht übertreten zu müssen. Nur so ist Gesetzesgehorsam und Unschuld möglich. Zugleich zwingt dies die Verfolger zum Eingreifen. Darin liegt die Stärke in dieser Zeit. 'Hoc enim si faciemus et moriemur, sanguis noster vindicabitur coram domino' (TM 9,7). Der Rückzug und der offenbar mit Sicherheit zu erwartende Tod Unschuldiger werden dann die göttliche Rache provozieren. Die einzunehmende Haltung ist also kein blosser Quietismus, sondern insofern ein aktives Eingreifen in den Weltenlauf, als man glaubt, durch den in Gesetzestreue erlittenen Tod Gottes eschatologische Rache herbeizuführen.[28] Die Rache Gottes und die Rettung Israels sind

[25](Forts.) (Rabbi Joshua, ein Gegner des Bar-Kochba-Aufstandes); KUHN, Zur Assumptio Mosis 129 (Redlichkeit קושט , durch Fehler oder absichtliche Umstellung zu מקשר geworden).

[26]Vgl. LAPERROUSAZ, Testament 85; RIST, IDB III 451; COLLINS, Date 23, gegen ROWLEY, Apokalyptik 128; NICKELSBURG, Resurrection 99 A.38.

[27]Die ersten drei Erzählungen begründen das Handeln ähnlich wie TM 9,6: 'et moriamur potius, quam praetereamus mandata domini dominorum, dei parentum nostrorum.' Vgl. 2Makk 7,2 4Makk 9,1 1Makk 2,37. Zur Rache Gottes TM 9,7 vgl. 2Makk 7,17.19.34-36. Zu diesem Hintergrund vgl. CHARLES, Assumption 32-34 und zu der offensichtlichen Verwandtschaft dieser Stoffe NICKELSBURG, Resurrection 97-102. "We have a series of stories set in Antiochan times. Parent and sons refuse to obey the king's decree, choosing to die rather than disobey the Torah. The stories conclude with an appeal for vengeance, couched in a language related to Deuteronomy 32. Specific wording and motifs common to the stories identify them as variants of a common tradition." (99). Vgl. noch COLLINS, Date 22-26 und wieder NICKELSBURG, Antiochan Date 35-37. Er hält TM für die älteste Version und sieht hinter all den Varianten eine Erzählung über einen prominenten Chasid und seine Söhne.

[28]Auf diesen aktiven Aspekt hat LICHT, Taxo aufmerksam gemacht. Das Rachemotiv stammt aus Dtn 32. Der Sieg der Feinde ist nur möglich, weil Gott

die Themen von 10,1-10 (vgl. V.2.5).

10,11 bis zum Schluss gehören dagegen zur Rahmenhandlung. Mose vertraut dieses Buch, den Geschichtsüberblick, dem Josua an, offenbart ihm seinen nahen Tod und setzt ihn zu seinem Nachfolger ein. Josua ist untröstlich und meint, seine Aufgabe nicht erfüllen zu können, da ohne die Fürbitte des Mose das Volk untergehen werde. Aber Mose tröstet ihn und versichert, dass zwar die Sünder von den Heiden bestraft wurden, dass es aber unmöglich sei, dass Gott Israel gänzlich verlasse und ausrotte. Gott werde seinen Bund nicht verlassen.

5.1.4. Strukturelle und inhaltliche Probleme der jetzigen Fassung: Sind Kap.6-7 teilweise interpoliert?

Nach diesem Ueberblick ist es leichter, auf die wichtigsten Probleme einzugehen. Der Aufbau des Buches lässt sich folgendermassen schematisiert:

Rahmen 1
- Sünde 2
- Strafe 3,1-4
- Wendepunkt 3,5-4,4
- Rettung 4,5-9(a)

- Sünde (4,9b?)5-6,1
  - Strafe 6,2-9
  - Sünde 7
- Strafe 8
- Wendepunkt 9
- Rettung 10,1-10

Rahmen 10,11 - Ende des Fragments

Es fällt auf, dass das Schema beim zweiten Durchgang abgeändert ist. Die Elemente der Sünde und der Strafe sind verdoppelt. Wir haben jedoch nicht, was logischer wäre, einen dreifachen Durchgang. NICKELSBURG hat deshalb vorgeschlagen, aus formkritischen Gründen Kap.6-7 als Interpolation auszuscheiden,[29] sodass Kap.2-4 und 5.8-10 parallel aufgebaut wären. Taxo spricht ja auch 9,2 von einer zweiten (altera) Rache, was nur richtig ist, wenn die

[28](Forts.) Israel preisgegeben hat. Die Feinde erkennen das nicht, sodass Gott ihnen in Erinnerung rufen wird, dass Rache und Vergeltung seine Sache sind (Dtn 32,35). Da aber die in Kap.9 Geschilderten das Gesetz halten, muss Gott erst recht seine Preisgabe rückgängig machen und seine Rache erweisen. Dass in den verwandten Märtyrererzählungen dem Martyrium keine solch entscheidende Kraft zukommt, sondern dass es höchstens das Mass voll macht (2Makk 7,37f.), mag PRIEST, Some reflections 98-104 richtig gesehen haben. Das besagt aber nicht, dass es in TM nicht anders sein kann.

[29]Vgl. dazu NICKELSBURG, Resurrection 44 und Antiochan date 33.

Verdoppelung wegfällt. Mag man auch formgeschichtliche Gründe allein für eine solche Annahme nicht für genügend sicher halten, so erfährt jedoch diese Vermutung eine Bestätigung von der inneren Logik des Geschichtsüberblickes her. Denn hier finden sich im zweiten Teil einige schwerverständliche Ungereimtheiten. So sind zwar in Kap.5 die Hellenisten beschrieben. Sie werden jedoch trotz ihres Verbrechens par excellence (Abfall) nicht direkt bestraft, obwohl sie ja im Grunde für die ganze Krise unter Antiochus Epiphanes verantwortlich waren, sondern mit den Hasmonäern zusammen durch Herodes und Varus, also faktisch überhaupt nicht.[30] Dass die Hasmonäer ganz kurz erwähnt werden, obwohl sie lange herrschten, mag auch überraschen. Schwerer wiegt, dass nur das Treiben der Hellenisten beklagt wird, die Religionsverfolgung unter Antiochus jedoch überhaupt nicht erwähnt wird bzw. erst als Endzeitbild in Kap.8 erscheint. Natürlich kann man dem Verfasser nicht vorschreiben, welche Ereignisse aus der Geschichte er in seinem Ueberblick erwähnen muss. Dass aber die grösste Krise der jüdischen Geschichte zwischen den Tempelzerstörungen von 587 v.Chr. und 70 n.Chr. von einem Verfasser, der sonst am Tempel interessiert ist (vgl. 2,4-8.9 3,2 4,7.8 5,3.4 6,1) und den relativ harmlosen Tempelbrand während des Varuskrieges erwähnt (6,8), mit Schweigen übergangen wird, grenzt an Unmöglichkeit.[31] Scheidet man dagegen Kap.6-7 aus, fallen diese Probleme dahin. Auf die Beschreibung des Tuns der Hellenisten Kap.7 folgt die Verfolgung unter Antiochus Epiphanes, während welcher Taxo und seine Söhne sich in die Höhlen zurückziehen und das Ende erwarten bzw. herbeiführen. Der Verfasser versteht

[30]Das dürfte auch TM 12,11 widersprechen, wonach die Sünder Mangel leiden und von den Heiden geplagt werden. Damit ist offenbar eine direkte Vergeltung ausgesprochen, nicht eine Kollektivhaftung, wie sie der jetzige Zusammenhang fordert. Da TM 12,11 wohl vom Redaktor aus der Herodeszeit stammt, spricht gerade diese Regel (TM 12,11) dafür, dass er den als ursprünglich postulierten Aufbau vor sich hatte, wo die Sünder zweimal von Heiden bestraft werden. Dem Redaktor ist es entgangen, dass durch seine Aktualisierung diese Regel verletzt wird.

[31]Vgl. bes. CHARLES, Assumption 29f. Er versuchte die Schwierigkeiten dadurch zu lösen, dass er Kap.8 und 9 vor Kap.6 setzte. Damit wird jedoch die enge Verbindung zwischen Kap.9 und 10 zerstört. Auf die Erwartung von Gottes Rache 9,7 folgen frischfröhlich die Hasmonäer und Herodianer. Auch Kap.10 ist durch Kap.7 nicht gut vorbereitet. Es fehlt die eschatologische Krise. Das erkannte LATTEY, Messianic expectation 11f., der deshalb nur Kap.8 umstellen will. Das ist aber auch nicht sehr befriedigend, da Taxo in seiner Rede sich auf Kap.8 bezieht (die zweite Rache 9,2 passt zu Kap. 8, jedoch kaum zu Kap.7), vgl. LICHT, Taxo 102f.

diese Krise, seine Gegenwart, als endzeitliche Verfolgung, die er detailliert beschreibt.

5.1.5. Die Situierung der Grundschrift TM I

Bei Zugrundelegung dieser Hypothese hätten wir ein in sich geschlossenes und strukturiertes Werk, welches in seiner Zeit situierbar ist und auch einer bekannten Strömung zugeschrieben werden kann. Die Schrift wäre dann in die Zeit der Verfolgung des Antiochus anzusetzen, wahrscheinlich nach dem Auszug einer Gruppe in die Wüste, evtl. vor ihrer Niedermetzelung (vgl. 1Makk 2,29-38) und vor dem Beginn des Makkabäeraufstandes, d.h. anfangs 167 v.Chr., kurz vor Daniel, der die Makkabäer als kleine Hilfe ansieht (Dan 11,34).[32]

Der Verfasser ist gegen die Hellenisten, für strikte Gebotseinhaltung, wie die Leute, die sich an einem Sabbat töten liessen (1Makk 2,29-38), hinter denen wohl chasidische Kreise zu vermuten sind. Zu dieser Bewegung ist auch der Verfasser zu rechnen.[33]

[32]So die plausibelste Lösung von LICHT, Taxo 102f., aufgenommen und durch die erwähnten formkritischen Aspekte ergänzt durch NICKELSBURG, Resurrection 43f. Zustimmend GOLDSTEIN, Testament 44-47, der vermutet, dass Kap.6 nicht ganz aus herodianischer Zeit stammt, sondern ursprünglich eine Beschreibung des Feldzuges Antiochus IV von Aegypten nach Jerusalem 169 v. Chr., der Tempelplünderung und der Expedition des Appollonius 167 v.Chr. ist. Das ist möglich. Vielleicht lässt sich so der störende Königstitel für Varus im jetzigen Text (6,8) erklären. Auch COLLINS, der in 'Date and Provenance' noch die Einheit des TM und die Datierung in die Zeit des Herodes verfochten hatte, liess sich überzeugen, vgl. Remaining problems 38-41. Vgl. noch STONE, IDB (S) 710; HARRINGTON, Interpreting 66; A.Y. COLLINS, Composition 179. LAPERROUSAZ, Testament setzt sich nicht mit dieser These auseinander, obwohl sein Werk neun Jahre nach LICHTs Artikel erschienen ist (suche 88-99). Gegen LICHT ist BRANDENBURGER, Himmelfahrt 62, da Kap.8, obwohl Ereignisse unter Antiochus IV im Hintergrund stünden, überhaupt kein historisch-chronologisches Interesse vorliege. Das trifft zwar für die jetzige Anordnung zu, hebt aber die Ungereimtheiten dieser Fassung nicht auf. NICKELSBURGs Argumentation scheint er nicht verwertet zu haben. PRIEST, Some reflections scheinen persönliche Gründe von einer Zustimmung abzuhalten, vgl. 97 zu NICKELSBURG: "This judgement may be due to an idiosyncratic aversion to the sometimes excessive claims of the form critical method. His arguments may, in the long run, prove to be correct, but at the moment I do not feel them to be compelling."

[33]Vgl. LICHT, Taxo 102; NICKELSBURG, Resurrection 45, der wegen der grossen Rolle, die Tempel, Opfer und Taxo aus dem Stamm Levi spielen, an einen priesterlichen Flügel der chasidischen Bewegung, an einen Proto-Essener denkt, ebenso HARRINGTON, Interpreting 66. GOLDSTEIN, Testament 48-50 tippt auf einen Chasid, welcher eher ein Proto-Pharisäer als ein Proto-

Der Verfasser rief also zur Zeit der Verfolgung zu Glaubenstreue um jeden Preis auf und hoffte, dadurch Gott zur Aufrichtung seiner Herrschaft bewegen zu können. Natürlich verstehen sich die, welche wie Taxo mit seinen Söhnen und seinen Vorvätern die Gebote halten (9,4), als der treue Teil Israels, im Gegensatz zu den Abgefallenen Kap.5. Aber die Sorge des TM gilt ganz Israel, nicht nur der eigenen Gruppe.[34] Schon die pseudepigraphische Situation bringt dies zum Ausdruck: Mose, die Hauptfigur Israels, übergibt Josua die Führung über das Volk zur Landnahme. Ganz Israel geht später ins Exil. Der Vorwurf der zwei Stämme, dies geschehe nur wegen der Sünden der zehn, wird ausdrücklich zurückgewiesen; alle zusammen beten und gedenken des Bundes, den Gott ja mit ganz Israel geschlossen hat (3,3-9). TM 4,2 spricht wieder vom ganzen Volk. Es kehren Teile der Stämme zurück, nicht bestimmte Stämme (4,7). In seiner Rede klagt Taxo, dass eine so grosse Strafe über das Volk gekommen ist. Er freut sich keineswegs, dass die Uebeltäter im Volk bestraft werden und bittet auch nicht darum (9,2f.). Gott wird dann auch aufstehen, um die Heiden zu bestrafen und Israel zu retten (10,7-10). Gerade die Bundestheologie des TM ist geeignet, dieses Anliegen zu erhellen.[35]

Der Redaktor (s.u.) hat dieses Bemühen um ganz Israel noch verstärkt. Die Welt ist um des Volkes willen geschaffen (1,4). Die vorliegende Schrift hat nur den Zweck, die Bücher des Mose, welche ja vom Bund Gottes mit Israel berichten, als verlässlich zu erweisen (1,10). Fast das ganze Kapitel 11 drückt die Sorge aus, wie das Volk ohne Mose weiterbestehen kann

[33](Forts.) Essener war. Vorsichtig COLLINS, Remaining problems 42, der darauf hinweist, dass die Chasidim 1Makk 2,42 nicht so pazifistisch waren, da sie sich an Mattathias anschlossen. Es dürfte sich jedoch hier nur um einen Teil gehandelt haben und bei der Gruppe 1Makk 2,29-31 geht es nicht nur um das Kämpfen am Sabbat, wie COLLINS ebd. behauptet, sondern auch um das Nichtbefolgen des Dekretes des Königs, vgl. 1Makk 2,34. Schon CHARLES, Assumption 32f. sah in Taxo die Ideale der Chasidim verkörpert. Die Möglichkeit einer plausiblen Einordnung spricht wieder zugunsten der hier vertretenen Hypothese. In nachherodianischer Zeit ist TM als eine Einheit schwierig einzuordnen, wie die zahlreichen Versuche zeigen, vgl. unten.

[34]Die Väter und Vorväter TM 9,4 sind nicht die Sektenväter, welche hier als sündenfrei von Israel unterschieden werden sollten, wie MOWINCKEL, Hebrew equivalent 95f.; LAPERROUSAZ, Testament 93.125 meinen, vgl. dazu LICHT, Taxo 98.

[35]Zur Bundestheologie vgl. BRANDENBURGER, Himmelfahrt 63-65.

(11,3.9-19). Und die Antwort Moses lautet: Die Sünder werden zwar bestraft werden durch Mangel und durch viele Bedrängnisse von seiten der Heiden (12, 11). "Dass er sie aber gänzlich ausrotte und verlasse, ist unmöglich. Denn Gott wird hervortreten, der alles bis in Ewigkeit vorhergesehen hat und sein Bund ist festgegründet, und durch den Eid, den ..." (12,12f.)[36] Die Grenze ist gezogen zwischen Israel und den Heiden, nicht zwischen Gerechten und Ungerechten innerhalb des Volkes.[37] Von einer Sektenmentalität zu sprechen in dem Sinn, dass den Nichtmitgliedern der Gruppe die Zugehörigkeit zu Israel abgesprochen wird, ist hier verfehlt. TM ist kein sektiererisches Werk.[38] Das ist wieder ein Indiz für die Antiochuszeit, denn damals ging es um das Ueberleben von Israel als ganzem.

5.1.6. Die Situierung der überarbeiteten Fassung TM II

In der nachherodianischen Zeit hat nun ein Redaktor diese Schrift überarbeitet, um ihre Botschaft für seine Zeit fruchtbar zu machen. Da er kein Freund der Makkabäer war, hielt er eine Beschreibung ihrer Kriege für unangebracht. Sie widersprachen ja dem Ideal des Taxo. Er erwähnte nun kurz die Hasmonäer, um ihre Gottlosigkeit anzuprangern. Auffälligerweise übergeht er die Eroberung des Tempels durch Pompeius. Vielleicht war er weniger am Tempel interessiert als seine Vorlage. Er verweilt länger bei Herodes, erwähnt seine Söhne, die kürzere Zeit herrschen werden und, als letztes Ereignis, die Aufstände unter Archelaos 4 n.Chr., im Verlauf derer ein Teil des Tempels von Sabinus angezündet wurde, und Varus, den Statthalter von Syrien, der nach Wiederherstellung der Ordnung die Rädelsführer kreuzigen liess (Kap.6, vgl. Jos Ant 17,10). Die Redaktion wird meist in diese Zeit angesetzt.[39] In Uebereinstimmung mit dem allgemeinen apokalyptischen Schema

[36] Uebers. BRANDENBURGER, Himmelfahrt 81. Zum Vergleich könnte man Dan 2,44 7,27 heranziehen, wo das Reich dem Volk der Heiligen des Höchsten verliehen wird, während Dan 12,2f. eine Differenzierung anzuzeigen scheint, ebenso 12,1 die Einschränkung des Volkes auf die im Buch verzeichneten.

[37] Das Problem des Ausschlusses der Heiden wird TM 1,13 11,16-18 12,4ff. reflektiert: Es ist so vorherbestimmt. Vgl. dazu KOLENKOW, The genre testament 72f.

[38] Gegen LAPERROUSAZ, Testament 95; JANSSEN, Gottesvolk 104-108; COLLINS, Date 31 mit REESE, Geschichte Israels 104-116 (nach HAACKER, Himmelfahrt 385); BRANDENBURGER, Himmelfahrt 65; vgl. CHARLES, Assumption LVIII-LX; LAGRANGE, Notes 485.

[39] Bzw. bei älteren Autoren, welche die Einheit des TM voraussetzen, die Zeit des Verfassers. Einen Anhaltspunkt gibt TM 6,7f. Die Söhne des

fügte er eine Beschreibung der Gottlosen der letzten, d.h. seiner eigenen, Generation ein (Kap.7). Infolgedessen erhielten Kap.8-9 eine neue, metahistorische Bedeutung. Sie beschreiben nicht mehr die selbst erfahrene Verfolgung, sondern die eschatologische Verfolgungszeit. Möglicherweise hat der Redaktor auch an andern Stellen eingegriffen, insbesondere die Rahmenhandlung erweitert.[40]

[39](Forts.) Herodes werden kürzere Zeit herrschen, was aber nur für Archelaos zutrifft, welcher 6 n.Chr. abgesetzt wurde. Auch hören die berichteten geschichtlichen Ereignisse mit der Zeit des Varus auf, sodass meist der Zeitraum zwischen dem Tod des Herodes 4 v.Chr. und 30 n.Chr. (später hätten Philippus und Antipas länger als Herodes regiert) als Entstehungszeit angenommen wurde, eher um 6 n.Chr., vgl. CHARLES, Assumption LV-LVIII; ders. bei CHAP II 411; SCHUERER, Geschichte III 298f.; CLEMEN bei KAP II 313; BRANDENBURGER, Himmelfahrt 60. Weitere Lit. bei LAPERROUSAZ Testament 96-99 mit Diskussion. Für den Redaktor vgl. LICHT, Taxo 102f.; COLLINS, Remaining problems 43; NICKELSBURG, Studies 6.

[40]Vgl. LICHT, Taxo 102f., übernommen von den in Anm.31 genannten Autoren. LICHT liefert keine weiteren literarkritischen Scheidungen. Vgl. noch Anm. 32. REESE, Geschichtsdarstellung hat eine andere vorgeschlagen. Da mir das Werk nicht zugänglich war, stütze ich mich die Zusammenfassung von HARRINGTON, Interpreting 69f. REESE unterscheidet zwei Teile: den Geschichtsüberblick TM 1,1-5.16-18 2,3-10,13 11,1a und den erzählerischen Rahmen, welcher Josua als Nachfolger Moses zeichnet 1,6-15 10,14 11,1b-12, 13. 2,1-2 könnte zu beiden Teilen passen, welche übrigens theologisch einander so nahe stehen, dass sie aus denselben Kreisen stammen. Aufgrund des Hintergrundes (Dtn 31f.) und der Testamentssituation besteht m.E. kein Grund, die Rahmenhandlung mit dem Thema der Nachfolge auszuscheiden. Wenn im 1.Kap. ein Signal zur Literarkritik auffordert, dann V.11, die Einleitung zu einer Gottesrede, die erst 2,1ff. beginnt. Die dazwischenliegenden Verse enthalten Reflexionen über den Sinn der Schöpfung (=Israel), dass über diesen Sinn die Heiden im Dunkeln gelassen werden (vgl. dazu KOLENKOW, Assumption 72-74) und dass deshalb dieser Sinn, im Bund ausgedrückt, durch den Mittler Moses den Israeliten gegeben werden muss. Auch ist die Funktion des Geschichtsüberblickes genannt: er soll das Vertrauen in die Bücher Moses stärken. Evtl. gehören auch 3,10-13 (14?) zu dieser Schicht. Die Verse enthalten wieder eine Reflexion über die Wahrheit der Voraussagen des Moses und sie schliessen auch nicht so gut an das Gebet um Rettung 3,9 an. Auch enthält der Geschichtsüberblick sonst keine Reflexionen und nur hier ist die durch den Propheten gegebene Gottesrede durchbrochen (3,10). V.14 schliesst an sich besser an V.13 als an V.9 an. Diese Schicht könnte dann Kap.11 bis zum Schluss wiedergefunden werden, wo vor allem die Rolle des Moses in einzigartiger Weise erhöht wird, das Thema der Heiden und die Schöpfung wieder auftaucht und eine Begründung für die Wahrheit der Prophetie des Moses gegeben wird: Gott hat alles in seiner Schöpfung vorausgesehen. Kap.11f. fassen auch den Geschichtsüberblick als Buch (vgl. 11,1), während die ursprüngliche Rahmenhandlung nur von einer Gottesrede weiss (1,11). Es taucht deshalb der Verdacht auf, dass in 10,11 'custodi verba haec et hunc librum' das nachhinkende 'et

Auch in seiner jetzigen Form ist das Werk ein sinnvolles Ganzes. Das zugrundeliegende Schema des Geschichtsüberblickes wird zwar gestört, jedoch erweist sich auch die neue Zweiteilung 2-6 und 7-10 als sinnvoll. "Der erste (Teil) führt bis zum Standort des Verfassers; er verrät ihn durch das ausgedrückte Bewusstsein, dass die bestehende Welt jetzt ihrem Ende entgegengeht (7,1f.), und durch die unerfüllt gebliebene Weissagung 6,7 ... Die eigentliche, aktuelle profetia in Teil 2 ist nach apokalyptischem Gedankenschema aufgebaut: Die Endzeit bringt einen Gipfel an Ungerechtigkeit (Kap. 7) und vor allem den Höhepunkt des Zorngerichts (Kap.8 ...). Diese letzte Drangsal ist zugleich Zeit der Bewährung im Gottes- bzw. Gesetzesgehorsam (Kap.9 ...). Die Leiden der gehorsamen Gerechten wird Gott mit dem Erscheinenlassen seiner Herrschaft beantworten, endgültiges Gericht und Heil bringend (10,1-10)."[41]

Ist es nun möglich, dass die Verhältnisse in Judäa in dieser Zeit so geartet waren, dass jemand auf die Idee kommen konnte, in einem zweihundertjährigen Text seine eigene Situation zu erkennen und ein ähnliches Verhalten zu propagieren? Gewisse Parallelen sind durchaus da. Herodes d.Gr. nahm zwar in Judäa eine gewisse Rücksicht auf jüdische Traditionen, benahm

[40](Forts.) hunc librum' auch vom Ueberarbeiter eingesetzt wurde. Das ursprüngliche Werk hätte in 10,11-15 seinen Schluss in einer ganz einfachen Rahmenhandlung gehabt: Sie bestand aus einer Aufforderung, die Worte zu bewahren, einer Aussage über die Dauer des ganzen Geschehens (alle andern Zeitangaben zur Berechnung des Endes stehen in der Ueberarbeitung Kap.7), aus der Todesankündigung des Moses und der Uebergabe des Amtes an Josua. Veilleicht könnte man noch 1,5 zur Ueberarbeitung rechnen. Der Redaktor hatte eine pseudepigraphische Prophetie des Moses in Testamentsform aus der Zeit der syrischen Verfolgung vor sich. Er hat sie durch V.5 in der Schrift genauer lokalisiert, die Rolle des Moses gesteigert und auch den Geschichtsüberblick à jour gebracht. Einige Züge, welche besser ins 1.Jh. n.Chr als ins 2. v.Chr. passen, böten dann keine Schwierigkeiten mehr (Rollenaufbewahrung wie in Qumran 1,17f., himmlische Mittlergestalt, Schöpfung um Israels Willen, vgl. COLLINS, Date 27). Die Hand des Ueberarbeiters wäre demnach greifbar 1,5 1,12-17 3,10-13(14?) 6-7 10,11 (et hunc librum) 11,1 bis Ende.

[41]BRANDENBURGER, Himmelfahrt 63. JANSSEN, Gottesvolk 102 sieht in TM eine Unterteilung der Geschichte in drei Notzeiten, an deren Ende Moses, Esra (so interpretiert er TM 4,1) und Taxo stehen. Aber der Text sträubt sich gegen diese Interpretation. Die Zeit vor Moses ist nicht als Notzeit für das Volk gesehen, spielt keine Rolle, und -wenn die Geschichte durch Personen gegliedert sein soll- was ist dann mit Josua? Der literarische Aufbau ist bei der Interpretation zu berücksichtigen, sodass nicht Rahmenerzählung und Geschichtsüberblick vermischt werden dürfen.

sich aber ausserhalb Judäas wie ein hellenistischer Fürst. Er stiftete Kampfspiele und baute sogar in Jerusalem ein Theater (Jos Ant 15.8.1). Sein geschickter Umgang mit den römischen Machthabern in ihrem Stil machte ihn wohl als Verräter der väterlichen Sitte verdächtig. Nach seinem Tod zerrissen innere Zwistigkeiten das Land (Aufstand gegen Archelaos). Sabinus, der römische Landpfleger, war hinter den Schätzen des Heordes her und schikanierte die Juden, was einen Aufruhr verursachte. Die fremden Soldaten griffen ein, sie zündeten die Tempelhallen an und raubten den Tempel aus (Jos Ant 17.10. 2). Kein Wunder, dass man da an die Tempelplünderung unter Antiochus IV erinnert wurde (1Makk 1,21-24) und an dessen Verfolgung. Jetzt handelte auch wieder eine Grossmacht, deren Vertreter Sabinus mit den Juden nicht eben zimperlich umging (Jos Ant 17.9.3 10.1), und dessen gemässigterer Vorgesetzter Varus schliesslich auch 2000 Juden kreuzigen liess (Jos Ant 17.10.10). Entsprechend konnte auch die Zukunftserwartung nicht sehr rosig ausfallen. Auch das Propagieren eines 'pazifistischen' Ideals lässt sich verstehen. Josephus berichtet für die gleiche Zeit vielerlei Unruhen (Ant 17.10.4-7) und realistisch denkenden Zeitgenossen muss es wohl klar gewesen sein, dass bewaffnete Auseinandersetzungen mit den Römern oder auch blosse Räubereien die Präsenz der Römer nur noch verstärken würden und im Grunde hoffnungslose Unternehmen waren. Das Leiden des Volkes konnte nicht aus eigener Kraft beendet werden. Deshalb erschien es angebrachter, auf das Reich Gottes zu warten bzw. es zu provozieren. Ja, es zeigt sich sogar, dass gewaltloser Widerstand gelegentlich schlimmste Provokationen für gesetzestreue Juden verhinderte.[42]

5.1.7. Das TM II im Spektrum der frühjüdischen Gruppierungen

Am meisten umstritten in der Forschung war bisher der Parteistandpunkt des Verfassers bzw. Redaktors. Jede der bekannten Gruppierungen ist

[42] Vgl. dazu RHOADS, Assumption 55-58. Nach dem Varuskrieg scheint es bis 48 n.Chr. kaum mehr bedeutende revolutionäre Aktionen gegeben zu haben. Hingegen waren Aktionen passiven Widerstandes gelegentlich erfolgreich (Jos Ant 18.3.1; Bell 2.9.3: Pilatus lässt von seinem Plan ab, Feldzeichen mit Bildern nach Jerusalem zu bringen. Ant. 18.8.3-4; Bell 2.10.4: Petronius zögert einen Befehl Caligulas hinaus, eine Bildsäule des Kaisers im Tempel aufzurichten). Beide Male beteuerten die Juden:'Wir wollen lieber sterben als die Gebote übertreten.' Es gab also Strömungen, die am Gesetz um jeden Preis festhalten wollten und diese Haltung zeigte gelegentlich politische Erfolge.

vorgeschlagen worden, keine ist völlig überzeugend, sodass man gelegentlich eine bisher unbekannte Gruppe postuliert hat.[43] Die Herleitung aus samaritanischen Kreisen dürfte nicht haltbar sein. Zwar finden sich einige Aehnlichkeiten mit späteren samaritanischen Werken, besonders was die Rollen Moses und Josuas betrifft. Wollte man aber den Geschichtsüberblick auf die samaritanische Geschichte beziehen, müsste er sehr kryptisch sein, während er auf die jüdische Geschichte offen passt.[44]

Mehr Anhänger gefunden hat seit der Entdeckung der Qumran-Schriften die Essener-Hypothese.[45] Zweifellos finden sich einige Motive des TM auch

[43] COLLINS, Date 31f.; BRANDENBURGER, Himmelfahrt 65f.; Uebersicht bei LAPERROUSAZ, Testament 88-95. Vgl. Anm.20.

[44] Die Samaritanerhypothese wurde von HAACKER, Assumptio Mosis vorgeschlagen (bei LAPERROUSAZ, Testament 88-95 nicht erwähnt), dagegen vgl. PURVIS, Samaritan Traditions; COLLINS, Date 16 A.6; NICKELSBURG, Studies 7f. PATTE, Early jewish hermeneutic 197 macht darauf aufmerksam, dass der Verfasser kein Samaritaner sein kann, da er TM 10,1-10 sich auch auf die prophetischen Bücher stützt, nicht nur auf den Pentateuch.

[45] v.a. LAPERROUSAZ, Testament 90-95 hat im Gefolge seines verehrten Lehrers DUPONT-SOMMER dies wiederaufgenommen. Da er jedoch mit diesem die Pseudepigraphen des AT und die Handschriften des Toten Meeres unterschiedslos derselben Gruppe, eben den Essenern, zuschreibt, ist dies natürlich kein Problem. Er stützt sich für sein Essenerbild praktisch nur auf DUPONT-SOMMER (vgl. ebd. 91 A.5 95 A.1) und übernimmt MOWINCKELs Identifizierung von Taxo. Er muss jedoch zugeben, dass selbst bei einem so weiten Rahmen ein spezieller Essener hinter TM stehen muss: "L'auteur du Testament de Moïse appartenait donc au parti essénien, mais il était un Essénien présentant, par rapport aux portraits que les autres Pseudépigraphes de l'Ancien Testament, les manuscrits de la Mer Morte et les notices d'auteurs anciens comme Philon et Josèphe, nous ont permis de faire de ce type de juif quelques traits particuliers ... sur le plan des conceptions eschatologiques." (ebd. 95). Ein ähnliches Bild des Frühjudentums wie DUPONT-SOMMER vertritt STAUFFER, Probleme der Priestertradition 135-42, natürlich mit eigener Terminologie. Statt den Essenern schreibt er die meisten Werke einer Priestertradition zu, zu welcher auch Qumran gehört. Wenn die Autoren von Essenern sprechen, ist meist unklar, ob sie einen Unterschied zwischen Qumranern und andern essenischen Gruppen machen, welche in Städten oder Dörfern wohnten, verheiratete Mitglieder kannten und sich nicht total absondern konnten. Da jedoch auch CD, welche solche Gruppen bezeugt, in Sprache und Geist eindeutig näher bei den Qumranschriften als bei TM steht, dürften auch diese Gruppen stark sektiererisch geprägt sein und für den offenen Geist des TM keinen denkbaren Hintergrund bieten. Zur Essenerproblematik vgl. Kap. 8.3.1. Für qumranische oder essenische Herkunft traten in neuerer Zeit ein MEYER, RGG III 337; EISSFELDT, Einleitung 846; ROST, Einleitung 111; vorsichtiger DELCOR, Le mehoqeq 64; COLLINS, Date 32: Essenergruppe oder den Essenern nahestehende Sekte, jedoch keine Qumraner.

in Qumran, wie die Ablehnung der Hasmonäer, das Interesse an Tempel und Opfer, die Betonung des Bundes, der Gegensatz Engel-Satan in TM 10, die Erwartung göttlicher Rache (wobei jedoch die Kriegsrolle die menschliche Aktivität anders beurteilt),[46] die prophetische Auffassung der Bibel. Die Anordnung zum Aufbewahren der Bücher TM 1,17 entspricht der in Qumran angewandten Technik. Aber schon ein oberflächlicher Blick in spezifische Qumranschriften zeigt grosse Differenzen: Der Sektenjargon mit seinen Fachausdrücken (Gemeinde des neuen Bundes, Frevelpriester, Söhne Zadoks etc.) fehlt. Die häufig zum Vergleich herangezogene Damaskusschrift beschäftigt sich mit der Sektengeschichte, nicht mit der Geschichte Israels wie das TM. Die für die Sekte wichtigen Personen (Lehrer der Gerechtigkeit etc.) kommen nicht vor. Die Gegenwart wird nicht durch Exegesen von Bibelstellen erhellt. Der für Qumraner und für die vorqumranischen Pseudepigraphen (Hen, Jub) so wichtige Kalenderstreit spielt keine Rolle, ja TM widerspricht dem Kalender von Jub.[47] Der zweite Tempel wird nicht grundsätzlich abgelehnt, sondern seine Verunreinigung beklagt. TM zeigt nirgends ein so ausgeprägtes Sektenbewusstsein mit seinen Abgrenzungsängsten, das nur den eigenen Mitgliedern das Heil garantiert. In Verbindung mit all diesen Differenzen erhalten auch zwei argumenta e silentio ein wenig Gewicht. In Qumran wurden keine Fragmente des TM gefunden und TM enthält keine gruppeninternen Regeln, obwohl der Rahmen geeignet gewesen wäre, solche auf Mose selbst zurückzuführen. Die geistige Heimat der Endgestalt des TM ist also nicht in Qumran zu suchen.[48]

Da das ursprüngliche TM aus Kreisen der Chasidim stammt, ist es auch wahrscheinlich, dass der Ueberarbeiter unter ihren Nachfolgern zu suchen ist.

Die Sorge des TM um den Tempel und um gesetzeskonforme Opfer ist in jedem gesetzestreuen Milieu denkbar und muss nicht unbedingt auf priesterliche Kreise weisen. Auch ist der Redaktor hier wahrscheinlich weniger be-

[46]Zu dieser Liste vgl. COLLINS, Date 31 (mit Lit.).

[47]Jub 50,4 berechnet Moses Tod in das fünfzigste Jubiläum à 49 Jahre (= 2450 Jahre), TM 1,2 in das fünfzigste à 50 Jahre, vgl. GOLDSTEIN, Testament 50.

[48]Vgl. oben 5.1.1.5. das zum offenen Charakter des TM Gesagte. Gegen qumranische Herkunft NICKELSBURG, Resurrection 44 A.14; COLLINS, Date 32; GOLDSTEIN, Testament 50; BRANDENBURGER, Himmelfahrt 65.

troffen.[49] Für die nichtpriesterlichen PsSal ist der Tempel auch ein Anliegen (PsSal 1,8 2,3 8,11f. vgl. 2,2 7,2). Man hat versucht, mit Hilfe der Beschreibung der Gegner des Verfassers (Kap.7) diesem (bzw. dem Redaktor) auf die Spur zu kommen. Die Angegriffenen sind jedoch schwer zu bestimmen. Die Pharisäer können nicht gemeint sein, denn, was man ihnen auch immer vorgeworfen haben mag, als Fresser und Weinsäufer wurden sie nie beschimpft. Dieser Vorwurf taucht jedoch gleich zweimal auf (7,4.8). Es handelt sich offenbar um reiche führende Schichten und die Sorge um die Reinheit (7,9) könnten Priester ausgesprochen haben. CHARLES' Deutung auf die Sadduzäer und den von ihnen dominierten Sanhedrin ist insofern richtig als in diesen Kreisen Priester vorhanden waren, dass sie mächtig, und jedoch keine eigentlichen Fürsten (vgl. TM 7,8) waren.[50] Am meisten Aehnlichkeit hat das Feindbild des TM 7 mit dem der PsSal,[51] welche pharisäischen Ursprungs sind. Die These vom pharisäischen Verfasser des TM erhält von hier wieder mehr Wahrscheinlichkeit. Der Ueberarbeiter versucht, in ähnlicher äusserer Situation ein altes chasidisches Ideal wieder zu propagieren. Er prangert das verantwortungslose Handeln der führenden Schichten an, ruft zu kompromissloser Gesetzeserfüllung und warnt vor Sektierertum und der trügerischen Hoffnung, die Römer militärisch besiegen zu wollen, also vor Faktoren, die wesentlich zum jüdischen Krieg geführt haben. Da der Ueberarbeiter in der Rahmenhandlung die Sorge um das ganze Volk herausgearbeitet hat, ist sein Werk nicht nur nicht sektiererisch, sondern enthält eine bewusste antisektiererische Note. Es sieht auch in der inneren Zerrissenheit und im Eifer um das Gesetz,

[49]NICKELSBURG, Resurrection 45 vermutet priesterlichen Ursprung für die Erstfassung. Zum Redaktor vgl. oben 5.1.1.6.

[50]Vgl. CHARLES, Assumption 23-26 mit Literaturbesprechung, ähnlich bei CHAP II 419; LATEY, Messianic expectation 12. Hinter 7,3 'docentes se esse iustos' könnte ein Wortspiel mit צדוקים und צדיקים stehen. Auf die Schichten, welche mit Hilfe des Sanhedrin regieren, bezieht Kap.7 auch LAPERROUSAZ, Testament 121. Er rechnet allerdings auch die Pharisäer dazu, da er von den Gegnern in den Qumranschriften aus urteilt. Aehnlich LAGRANGE, Notes 483 (tout le parti dominant des politiques = Pharisäer und Sadduzäer); LICHT, Taxo 101 (some leading circles of post Herodian times, Pharisees or Saducees (sic)).

[51]V.a. mit PsSal 4, vgl. CHARLES, Assumption 26-28. Da er die PsSal nach RYLE/JAMES zitiert, führe ich die wichtigsten Parallelen in der üblichen Zählung an. Zu TM 7,3 vgl. PsSal 4,1; zu TM 4,7 vgl. PsSal 4,23 4,6; zu TM 7,6 vgl. PsSal 4,20, vgl. 4,11f. 12,3; zu TM 7,7 vgl. PsSal 4,4.10f. 4,5 1,7 4,3; zu TM 7,9 vgl. PsSal 8,12, vgl. 1,8 17,15. Zu PsSal vgl. Kap. 7.

der den andern ausschliesst, eine Gefahr und betont, dass die Verheissung durch Mose ganz Israel gegeben wurden. Sucht man eine solche Haltung unter den Nachfolgern der Chasidim, so kommen nur gemässigte Pharisäer in Frage.[52]

5.1.8. Die Gebete zum Bundesgott (TM 3,9) und zum im Himmel thronenden König (4,2-4)

Die Wende in der Strafe des Exils wird durch zwei Gebete eingeleitet. Nachdem Israel erkennen muss, dass alle Stämme gesündigt haben, da das Exil über alle gekommen ist (3,5-7), rufen auch alle Stämme zum Herrn und bitten Gott, sich seines Bundes und Schwures zu erinnern, dass Israel niemals das Land, das Gott ihm gegeben hat, verlassen müsse (3,9). Dieses erste Gebet ist kein Bussgebet. Das Volk bekennt nicht seine Sünden und weist auch nicht auf erlittene Strafen hin. Es ist einfach ein Aufschrei, dass sich Gott als der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs seiner im Bund zum Ausdruck gekommenen Vorliebe für Israel erinnern möge. Nur der Vorspann 3,5-7 lässt vermuten, dass es aus Bussgesinnung gesprochen wurde. Die wohl vom Ueberarbeiter stammenden Verse 10-13 wollen zeigen, dass nicht Gott seinen Bund gebrochen hat, sondern Israel, da ja das, was Mose im Falle einer Gebotsübertretung verheissen hat, wirklich eingetroffen ist.

Kap.4 folgt nun ein zweites Gebet, gesprochen von 'einem, der über ihnen ist' (4,1).

2 domine omnis,
   rex in alta sede
      qui dominaris saeculo
      qui voluisti plebem hanc esse tibi plebem hanc exceptam[53]

[52] Wenn die 7.1.1.2. skizzierte Entwicklung des Pharisäismus richtig ist, wäre der Redaktor in der Strömung zu suchen, die die Finger von der Politik lassen will. Das Handeln Taxos impliziert ja eine solche Haltung. Dass der pharisäische Verfasser keine Messiasfigur erwartet, ist nicht unmöglich; auch die PsSal zeigen ja die Tendenz, den Messias dem Königtum Gottes unterzuordnen. So kann er auch TM 10,1-10 unverändert übernommen haben. Für pharisäische Verfasserschaft vgl. CHARLES, Assumption LI-LIV und bei CHAP II 411: "He was a Pharisee of a fast-disappearing type, recalling in all respects the Chasid of the early Maccabean times." Vgl. noch CLEMEN bei KAP II 315; DENIS, Introduction 135; REESE, Geschichte Israels nach HARRINGTON, Interpreting 69. GOLDSTEIN, Testament 50 spricht für die erste Fassung schon von einem Proto-Pharisäer.

[53] Das zweite 'hanc' ist entweder Wiedergabe des griechischen Artikels (so CHARLES, Assumption 68) oder irrtümliche Wiederholung. CLEMEN, Himmelfahrt 7 will sich nicht entscheiden. 'exceptam' ist eine unglückliche Uebersetzung, 'electam' wäre besser, vgl. CHARLES ebd.

tunc voluisti invocari eorum deus
secus testamentum, quod fecisti cum patribus eorum.
3 Et ierunt captivi in terram alienam cum uxoribus et natis suis
et circa ostium allofilorum
et ubi est maiestas magna.[54]
Respice et miserere eorum, domine caelestis.

Die Anrede betont die Welterhabenheit und Macht Gottes: 'Herr des Alls, König auf dem hohen Thron, der du über die Welt[55] herrschest.' Gott ist der im Himmel thronende König. Dann erinnert der Beter Gott an sein besonderes Verhältnis zu Israel: 'Du wolltest dieses Volk als dein auserwähltes haben. Damals wolltest du als ihr Gott angerufen werden - jetzt sind sie gefangen, sie leben bei Fremdstämmigen, welche Götzendienerei treiben.' Zu ergänzen wäre: Wie sollen sie dann deinen Namen anrufen können? Die Bitte ist dann sehr kurz. 'Achte auf sie und erbarme dich ihrer, Herr des Himmels.'

Auch 4,2f. ist kein Bussgebet. Es wird Gott seine Absicht mit Israel in Erinnerung gerufen und darauf hingewiesen, dass diese nicht erfüllt werden kann. Gott soll sich deshalb erbarmen. Das tut er dann auch aufgrund seines Bundes und seiner Barmherzigkeit (4,5) und er bewegt einen König (Cyrus), die Israeliten zu entlassen (4,6). Die Wendung kommt nicht wegen der Umkehr Israels, sondern durch den Willen Gottes.[56]

Wie in verschiedenen andern Werken[57] geht auch hier dem Wendepunkt ein Gebet zu Gott, dem König voraus. Auch hier ist der Königstitel sinnvoll, geht es doch darum, in die Geschichte einzugreifen und einen (irdischen)

[54]Der Vorschlag, 'tua' zu ergänzen und die Zeile als Frage aufzufassen, hat keinen Anklang gefunden, vgl. CHARLES, Assumption 68; CLEMEN bei KAP II 322. CLEMEN ändert in 'maestitia' oder 'molestia' oder hält auch die Konjektur von CHARLES für möglich: maiestas = μεγαλειοτης, welches eine Korruption von ματαιοτης 'Eitelkeit', jedoch auch 'Götzendienst' ist. In der Tat gibt das einen guten Gegensatz zu 'tunc voluisti invocari eorum deus'. LAPERROUSAZ, Testament 117; RIESSLER, Schrifttum 488 schliessen sich CHARLES an; BRANDENBURGER, Himmelfahrt 72: 'maestitia', möglich sei aber auch der Vorschlag von CHARLES.

[55]So übersetzen 'saeculo' CLEMEN bei KAP II 322; RIESSLER, Schrifttum 488; BRANDENBURGER, Himmelfahrt 72; CHARLES, Assumption 68 und bei CHAP II 417. LAPERROUSAZ, Testament 117: qui règnes sur le siècle.

[56]Der Verfasser folgt hier weniger dem Schema Dtn 30,1-5 als dem von Dtn 32, wo die Wendung allein von Gott eigenen Motiven abhängt, wenn auch von andern als TM 4.

[57]Vgl. Jdt 9 ZusEst C ZusDan 3,20-45.

König zu bewegen. Aber das Bild von Gott als dem im Himmel thronenden König hat auf das ganze Gebet Einfluss ausgeübt.

Wer spricht das Gebet? 4,1 heisst es nur 'unus qui supra eos est'. Das wird meist auf Daniel oder Esra gedeutet[58] mit Verweis auf die Bussgebete Dan 9,4-19 bzw. Esr 9,6-13. Nun ist das Gebet in TM kein Bussgebet und sowohl Daniel wie Esra leiten mit ihren Gebeten keine Wendepunkte ein. Bei Daniel geht es einer Vision voraus und Esra bittet um Verzeihung wegen den Mischehen. Im viel späteren 4 Esra lebt zwar Esra während des Exils (4Esr 3,1) und einmal betet er für Zions Verwüstung (12,48), sonst betet er jedoch vor den Zwiegesprächen und Visionen um Erkenntnis. Er ist der Schreiber der Wissenschaft des Höchsten in Ewigkeit (14,50). Weder Daniel noch Esra wird also eine besondere Fürbitte zugeschrieben, welche das Ende des Exils bewirkt hätte. Die Präzisierung, dass diese Person 'supra eos est', passt sicher nicht auf Daniel und auch von Esra ist keine Tradition bekannt, welche ihn als Führer der Juden im Exil ansieht. In unserem Kontext des TM ist es auffällig, dass das vom Volk gesprochene Gebet 3,9 nichts bewirkt, während das inhaltlich im Grunde nicht weitergehende Gebet eines Einzelnen 4,2-4 die Wende herbeiführt. Ueberhaupt ist die Verdopplung auffällig. Beidemale soll ja Gott an seinen Bund erinnert werden. Die Probleme der Identifikation dieses Beters lösen sich, wenn man davon ausgeht, dass er ein Engel ist[59] und die ganze Szene am Anfang von Kap.4 im Himmel spielt, im königlichen Hofstaat. Auf das Gebet des Volkes 3,9 bringt im Himmel der für Israel zuständige Engel dieses Gebet vor den König und erinnert ihn an seinen Bund (vgl. 4,5 tunc reminiscitur). Die verschiedenen Gottesbezeichnungen in den zwei Gebeten erhalten so eine plausible Erklärung. Das Volk betet zu seinem Gott, wie es ihn selber erfahren hat, als Gott der Väter. In seinem himmlischen Palast ist jedoch Gott der Herr und König der ganzen Welt, seine Tätigkeit und Macht ist nicht auf Israel beschränkt, was auch der Engel in seiner Anrede ausdrückt und was ermöglicht, dass Gott die heidnischen Könige für seine Pläne einspannen kann.

[58]Für Daniel u.a. CHARLES, Assumption 14 und bei CHAP II 417; SCHUERER, Geschichte III 295; LAGRANGE, Notes 481; LAPERROUSAZ, Testament 117; KOLENKOW, Assumption 73; zögernd BRANDENBURGER, Himmelfahrt 72. Für Esra: JANSSEN, Gottesvolk 102; zögernd CLEMEN bei KAP II 322.

[59]So auch KUHN, Zur Assumptio Mosis 126 (Michael); GOLDSTEIN, Testament 51. Auch TM 10,2 kommt ein Engel vor. Zur Ministerfunktion der Engel vgl. Hen 89,61-77, etwas anders Dan 10,13.

5.1.9. TM 10,1-10: Das Offenbarwerden der Herrschaft Gottes

TM ist eine der Schriften, welche die Heilszeit explizit als Erscheinen der Herrschaft Gottes bezeichnet. Das geschieht in TM 10,1-10 in Form eines Gedichtes, bestehend aus zehn dreizeiligen Versen

X Et tunc parebit regnum illius in omni creatura illius
et tunc zabulus finem habebit
et tristitia cum eo adducetur.
2 Tunc implebuntur manus nuntii,
qui est in summo constitutus,
qui protinus uindicauit illos ab inimicis eorum.
3 ... get enim caelestis a sede regni sui
et exiet de habitatione sancta sua
cum indignationem et iram propter filios suos.
4 Et tremebit terra, usque ad fines suas concutietur
et alti montes humiliabuntur / et concutientur
et conualles cadent.
5 Sol non dabit lumen et in tenebris conuertent se cornua lunae
et confringentur et tota conuertit se in sanguine
et orbis stellarum conturuauitur.
6 Et mare usque ad abyssum decedit
ad fontes aquarum deficient
et flumina expauescent,
7 quia exurgit summus deus aeternus solus
et palam ueniet, ut uindicet gentes,
et perdet omnia idola eorum.
8 Tunc felix eris tu, Istrahel,
et ascendes supra ceruices et alas aquilae
et inplebuntur.
9 Et altauit te deus
et faciet te herere caelo stellarum,
loco habitationis eorum
10 et conspiges a summo et uides inimicos tuos in terram
et cognosces illos et gaudebis
et agis gratias et confiteberis creatori tuo.[60]

[60]Text von CLEMEN, Himmelfahrt 11f. Folgende Korrekturen und Bemerkungen zum Text sind nötig: V.1 'parere' hat in der altlat. Bibelsprache oft die Bedeutung 'erscheinen', vgl. ROENSCH, Sprachliche Parallelen 98f. 'zabulus' ist eine im Lateinischen vorkommende Form von 'diabulus' vgl. ROENSCH, Sprachliche Parallelen 100f.; LAPERROUSAZ, Testament 127. 'adducetur' lies 'abducetur', vgl. CHARLES, Assumption 85; CLEMEN bei KAP II 327. V.2 'vindicavit' lies 'vindicabit'. Eine sprachliche Eigenheit des Manuskripts besteht darin, dass v häufig für b steht. Besonders schön V.5 'conturvavitur', V.9 'altavit'. Beide Verben sind als Futura zu lesen, vgl. ROENSCH, Leptogenesis 89; CHARLES, Assumption 85.87.88. V.3 die Lücke wird allgemein mit '(exur) get' gefüllt. 'Exiet' ist Futurform, vgl. ROENSCH, Sprachliche Parallelen 101. 'Cum indignationem ...' lies 'cum indignatione et ira' (wie V.1 'tristitia' statt 'tristitiam'), vgl. CLEMEN, Himmelfahrt 11. V.4 'suas' lies 'suos', vgl. CLEMEN, ebd.11. Convalles cadent : Da Täler nicht fallen können, schlägt CHARLES, Assumption 86 und bei CHAP II 421 vor: 'et colles concutientur et cadent'. Es

5.1.9.1. Gliederung

Schon CHARLES gliederte das Gedicht in drei Strophen:[61] V.1-2 Einleitung, V.3-6 Schilderung der Theophanie in der ganzen Schöpfung (Erde, Himmel, Wasser), V.7-10 ihre Folgen für Israel und seine Feinde.

Die beiden Hauptteile beginnen V.3 und V.7 fast gleich mit dem Verb exsurgere und einer begründenden Konjunktion. Das ist auffällig. Man würde erwarten, dass die Theophanie mit einer Zeitbestimmung einsetzte. Diese steht jedoch V.1 und 2, sodass diese Verse weniger einleitenden als vorwegnehmenden Charakter haben. Sie bringen die Hauptsache, Schlag auf Schlag: et tunc ... et tunc, während die mit exsurget enim / quia exurgit ruhiger eingeleiteten Strophen nähere Ausführungen bieten. Dabei besteht eine gewisse parallele oder antithetische Entsprechung zwischen V.3-6 und 7-10.[62]

5.1.9.2. Die Theophanieschilderung V.3-6

3 Denn es wird aufstehen der Himmlische vom Sitz seiner Herrschaft
und hinausgehen aus seiner heiligen Wohnung
mit Empörung und Zorn wegen seiner Kinder.

[60](Forts.) genügt jedoch mit LAGRANGE, Notes 484; LAPERROUSAZ, Testament 128 'in' vor 'convalles' zu setzen. V.5 lies 'sol non dabit lumen et in tenebris convertet se, cornua lunae confringentur ...' mit CLEMEN bei KAP II 327; RIESSLER, Schrifttum 492; BRANDENBURGER, Himmelfahrt 77. CHARLES, Assumption 86 und bei CHAP II 422 geht zu weit; LAPERROUSAZ, Testament 75.128 ist schlecht verständlich. V.6 'decedit' lies 'decedet'; 'ad fontes' lies 'et fontes' vgl. CLEMEN, Himmelfahrt 12; CHARLES, Assumption 87; BRANDENBURGER, Himmelfahrt 77. V.7 'exurgit' lies 'exurget' (allg. anerkannt). V.9 'altavit' = 'altabit', 'herere' = 'haerere', vgl. CLEMEN, Himmelfahrt 12, CHARLES, Assumption 88; 'eorum' = 'earum', vgl. CLEMEN, Himmelfahrt 12; BRANDENBURGER, Himmelfahrt 77. V.10 'conspiges' = 'conspicies', 'vides' = 'videbis', 'agis' = 'agies', vgl. CLEMEN, Himmelfahrt 12; CHARLES, Assumption 88, 'in terram' = 'in terra'; die weitergehende Konjektur von CHARLES bei CHAP II 422; RIESSLER, Schrifttum 492 'in ge(henna)' ist nicht nötig, vgl. CLEMEN bei KAP II 328; LAPERROUSAZ, Testament 130f. MANSON, Miscallanea 45 sieht dahinter hebr. באפר , im Staub.

[61]Vgl. Assumption 38f. und bei CHAP II 421.

[62]Charakteristisch für diesen Text ist, dass Parallelismen verschiedener Art nicht völlig konsequent durchgeführt werden. So folgt V.1 auf zweimaliges 'et tunc' in Z.3 'et tristitia'. V.3 und 7 sind nur fast gleich eingeleitet. Jeder Vers enthält meist eine dreifache Bewegung, aber nicht immer. Das verführte CHARLES, Assumption passim dazu, in V.2.3.5.8.9 unnötige Aenderungen vorzunehmen, um den Parallelismus herzustellen. Zu der inhaltlichen Parallelität siehe im Folgenden.

4 Und die Erde wird erbeben, bis zu ihren Enden erschüttert werden,
und die hohen Berge werden niedrig gemacht und erschüttert werden
und in die Täler stürzen.

5 Die Sonne wird kein Licht mehr geben und sich in Finsternis verwandeln,
die Hörner des Mondes werden zerbrechen und er wird sich ganz in Blut verwandeln
und der Kreis der Sterne wird verwirrt.

6 Und das Meer wird bis zum Abgrund zurückweichen
und die Wasserquellen werden versiegen
und die Flüsse werder erstarren.

Die Theophanieeinleitung V.3 zeigt Gott, wie er sich vom Himmel zu einer Erscheinung aufmacht. Die V.4-6 sind ein Geflecht von Bezügen auf atl und frühjüdische Schilderungen von Theophanien, vom Tag Jahwes und der letzten Zeit.[63] Im AT sind diese Elemente Zeichen, welche die Macht des Kommens Gottes unterstreichen, jedoch keine realen Ereignisse. Das gilt auch hier. Die Strophen 3-6 schildern das Erscheinen Gottes, nicht die Zerstörung der Schöpfung.[64]

5.1.9.3. Die Folgen der Theophanie V.7-10

7 Denn es wird sich erheben der Höchste, der allein ewige Gott,
und er wird offen kommen, um die Heiden zu strafen,
und er wird vernichten alle ihre Götzenbilder.

8 Dann wirst du glücklich sein, Israel,
und wirst hinaufsteigen auf Nacken und Flügel des Adlers,
und sie (die Flügel) werden gefüllt werden.

9 Und Gott wird dich erhöhen
und dich am Sternenhimmel festmachen
am Ort ihrer Wohnung.

10 Und du wirst aus der Höhe hinabschauen und deine Feinde auf Erden sehen,
und du wirst sie erkennen und dich freuen,
und du wirst Dank sagen und dich zu deinem Schöpfer bekennen.

In einem zweiten Durchgang V.7-10 werden dann die mit der Theophanie verbundenen realen Ereignisse beschreiben. V.7 nimmt V.3 auf, jedoch mit einer signifikanten Aenderung der Perspektive. Man ist jetzt auf der

[63]Zu V.3 vgl. Mi 1,3f. Jes 26,21 Hen 1,3. Zu V.4 vgl. Jes 40,4 Hag 2,3.21 Mi 1,4 Hen 1,6. Zu V.5 vgl. Joel 2,10 3,4 4,15, entfernter Jes 13,10. Zu V.6 vgl. TL 4,1 4Esr 6,24 Sib 5,447 (Zeichen der letzten Zeit). Zum Hintergrund vgl. noch HARTMAN, Prophecy interpreted 126-132.

[64]Was für einen Reiz hätte es für Israel, an einen zerstörten, lichtlosen Himmel versetzt zu werden (V.5.9)? Wie kann Israel auf die Erde schauen, wenn es sie nicht mehr gibt (V.4.10)? Anders dürfte es sich Hen 1,4-8 verhalten, aber eine Hen 1,7 entsprechende Aussage (Einsinken der Erde und Zerstörung von allem, was auf ihr ist) fehlt in TM.

Erde. 7a geht 3a parallel, passt jedoch die Gottesnamen der irdischen Perspektive und Problematik an: nicht der Himmlische auf seinem Thron, sondern der Höchste, der allein ewige Gott[65] (im Gegensatz zu den idola V.7). V.3b geht er von seiner Wohnung weg (exiet), V7b kommt er (auf der Erde) an (veniet) und zwar palam, offen, für alle sichtbar und erkennbar (als einziger Gott), was nur auf Erden nötig ist. Er handelt seiner Einzigkeit entsprechend. Er bestraft die Heiden und vernichtet ihre Götzenbilder (vgl. V.3b mit 7b c). Dann wird Israel glücklich sein (8a) und auf die Flügel und Nakken des Adlers steigen. Der Sinn dieses Satzes ist nicht ganz klar. Wahrscheinlich ist es eine Anspielung auf Ex 19,4 oder Dtn 32,11. Beide Male ist Gott als Adler beschrieben, welcher sein Volk auf den Flügeln getragen hat. Besonders gut zur Fortsetzung V.9 passt Ex 19,4: 'Ihr habt gesehen ... wie ich euch auf Adlerflügeln getragen und zu mir gebracht habe.'[66] V.9 nämlich wird Gott Israel erhöhen und am Sternenhimmel festmachen. V.8 und 9 beschreiben in diesem Fall die gleiche Bewegung von der Erde zum Himmel, von wo Israel dann auf die Erde hinunterschauen wird, wo die Feinde geblie-

[65] So ist evtl. 'summus deus aeternus solus' zu unterteilen, wenn man die Parallele zu V.3 beachtet, vgl. CHARLES, Assumption 41 (ohne seine Interpretation von 'solus' = ohne Messias zu übernehmen). Zu 'solus' vgl. noch Dtn 32,12.

[66] Diese Interpretation kommt ohne Konjekturen zurecht. Etwas holprig ist zwar 'et inplebuntur'. Es ist auf die Flügel des Adlers zu beziehen, welche vom Winde gefüllt werden. Eine entfernte Parallelität zu V.4 spricht auch dafür, in V.8 eine Aussage über das Heil Israels zu sehen. Hinter V.4 steht Jes 40,4, die Königsstrasse für Gott zur Offenbarung seiner Herrlichkeit, vgl. LAGRANGE, Notes 484; LAPERROUSAZ, Testament 129. Die andere Meinung geht davon aus, dass V.8 auf Dtn 33,29 zurückgeht und dass die alten Uebersetzungen in diesem Vers nicht davon reden, dass Israel über die Höhen schreitet, sondern über die Rücken der Feinde. Adler ist Symbol für Rom (vgl. 4Esr 11f.) und der V.8 beschriebe dann den Triumph Israels über Rom. Die Vertreter dieser Hypothese kommen jedoch nicht ohne Textrekonstruktionen aus: CLEMEN bei KAP II 328 'et implebuntur dies aquilae'; MANSON, Miscellanea 44 'dies eius'; CHARLES, Assumption 88 mit CHEYNE 'et ascendes supra cervices et alas aquilae et implebuntur (dies luctus tui)'; anders bei CHAP II 422: 'et ascendes supra aquilam, et implebuntur cervices et alas' (= και συντελεσθησονται = delebuntur), so auch RIESSLER, Schrifttum 492.1302. A.Y.COLLINS, Composition 185f. sieht in 'et dies aquilae' eine Anspielung des Redaktors aus herodianischer Zeit auf das Niederreissen des Adlers am Tempeltor (vgl. Jos Ant.17) und ergänzt 'et implebuntur dies tui'. Abgesehen davon, dass im ganzen Gedicht die Bestrafung immer nur sehr kurz geschildert wird (V.3c.7b, vgl. 1b.2c) passt auch 'ascendes' nicht gut zu diesen Interpretationen. LXX hat Dtn 33,29 dagegen επιβαινω, TgOnk nimmt דרך von M auf.

ben sind. Israel wird seinem Schöpfer (dort) danken und sich freuen.

Die V.7-10 zeigen Ansätze zu einer chiastischen Struktur. Sie sind 7a und 10c von Gottesbezeichnungen eingerahmt, das Schicksal der Feinde kommt in 7bc und 10ab zur Sprache, während die beiden mittleren Verse 8 und 9 vom Glück Israels handeln. V.8 steigt Israel auf den Adler (als Bild für Gott) und V.9 wird es von Gott hinaufgehoben. Das stützt die gegebene Interpretation von V.8.

Im Gegensatz zur Strophe V.3-6 ist diese zweite 7-10 nicht metaphorisch gemeint.[67] Die Ausdrücke sind dafür zu massiv, man vergleiche die Nachdoppelung V.9c. Gott erscheint zur Rettung seines Volkes. Dabei zeigt sich, dass er Gott ist. Sein Volk versetzt er in den Himmel, d.h. wohl, in seine Nähe (vgl. 3ab), und die Heiden bestraft er. Worin diese Strafe besteht, interessiert den Verfasser nicht näher. Da zwar von einer Vernichtung der Götter die Rede ist (perdet), jedoch nur von einer Bestrafung der Heiden (vindicet), welche zudem von Israel auf der Erde unter gesehen werden, dürfte es so sein, dass die Heiden einfach nicht in den Himmel versetzt werden.[68]

5.1.9.4. Die Offenbarung der Herrschaft Gottes und die Ausschaltung des Anklägers (V.1-2)

1 Und dann wird seine Herrschaft in seiner ganzen Schöpfung erscheinen,
und dann wird der Teufel ein Ende haben,
und die Traurigkeit wird mit ihm hinweggefürt werden.

2 Dann werden die Hände des Engels gefüllt werden,
der an höchster Stelle steht,
der sie sofort von ihren Feinden befreien wird.

Wie verhalten sich nun diese ersten zwei Verse zu den zwei Strophen? Stehen sie in Widerspruch, sodass sie als sekundär ausgeschieden werden müssen? Die Argumente sind: Zwischen V.2 und dem folgenden wechselt das Subjekt, sodass V.2 Michael Israel rächt, V.7 dagegen Gott allein. Der Teufel spielt sonst in TM keine Rolle. V.1-2 zeichnen das Bild vollständigen Glückes, was zu 4-6 und 10 im Gegensatz steht.[69] Nun wäre es aber ungewöhn-

[67]Eine metaphorische Deutung gibt MANSON, Miscellanea 45.

[68]Damit werden die Korrekturvorschläge für 'in terra' V.10a hinfällig, vgl. Anm.60.

[69]So CHARLES, Assumption 39-41 und bei CHAP II 421; RIESSLER, Schrifttum 1302, wo jedoch 3-10 Zusatz sind. LAPERROUSAZ, Testament 126; BRANDEN-

lich, wenn der Höhepunkt eines apokalyptischen Geschichtsüberblickes mit 'enim' = כי (V.3) begänne. Auch weisen V.1 und 10 gewisse Entsprechungen auf. Dem Ende des Teufels 1b entspricht das Unheil der Feinde 10a, dem Ende der Trauer 1c die Freude Israels 10b und dem Erscheinen der Herrschaft entspricht der Dank Israels. Dabei leitet 10c 'creatori' auf 1a 'creatura' zurück. Solche formalen Uebereinstimmungen könnten auch von einem Redaktor stammen, sodass zu prüfen ist, ob die angeführten inhaltlichen Widersprüche wirklich so gross sind. Da V.4-6 Zeichen der Theophanie sind und nicht die Zerstörung der Schöpfung beschreiben, besteht kein Gegensatz zum Ende der Trauer 10,1.

Für das weitere Verständnis ist zu fragen, wo V.1-2 spielen. Da Gott sich erst V.3 von seinem Thron erhebt und die beiden ersten Verse vorwegnehmenden Charakter haben, ist die Handlung im Himmel anzusiedeln. Wie in Kap.4 haben wir Einblick in den himmlischen Hofstaat. Darauf weisen auch die anwesenden Personen: eine ungenannte Gestalt (nuntius qui est in summo constitutus; vgl. 4,2 qui supra eos est) und der Teufel. Da die Traurigkeit mit ihm weggeführt wird, und 4,3 sehr wahrscheinlich auf die Trauer des Exils hingewiesen wird,[70] meint tristitia die Plagen, welche über Israel seiner Sünden wegen gekommen sind. Der Teufel hat hier also noch die Funktion des Anklägers im Thronrat Gottes.[71] Er hat ein Ende und mit ihm die Traurigkeit. Es ist nicht einmal klar, ob er vernichtet wird. Abducetur könnte so interpretiert werden, dass er aus dem Thronrat entfernt wird und deshalb niemand mehr Israel anklagt. Er hat keine Kompetenz mehr über Israel. Diese wird vielmehr auf den nuntius übertragen, welcher schon zur Exilszeit die Belange Israels vertreten hat.[72] Dass der Ausdruck 'die Hände füllen'

[69](Forts.) BURGER, Himmelfahrt 76 entscheiden sich nicht. Dagegen: HARTMAN, Prophecy interpreted 131A.23; A.Y.COLLINS, Composition 182.

[70]Vgl. Anm 54.

[71]Geister spielen in TM keine Rolle, die Menschen handeln autonom. Es bestehen deshalb keine Anhaltspunkte, den Teufel als Haupt des Reiches Satans zu interpretieren und von einem dualistischen Gegensatz zur Gottesherrschaft zu sprechen (gegen Becker, Heil Gottes 100f.). Anders liegt der Fall TD 6,4.

[72]Die Figuren sind identisch, wie auch die schwerfälligen Charakterisierungen zeigen. In TM haben sie noch keine Namen. TM 10,2 ist deshalb nicht mit Michael zu identifizieren, wenn auch in andern Schriften Michael der Engel Israels ist. Wegen der Namenlosigkeit hält NICKELSBURG, Resurrection 30 die dahinterstehende Tradition für älter als die hinter Dan 12,1-3.

eine offizielle Einsetzung meint, ist allgemein anerkannt.[73] Im Hintergrund steht evtl. eine Gerichtsszene, bei der beide Gestalten Anspruch auf Israel erheben.[74] Israel wird wieder seinem Engel anvertraut, was impliziert, dass die Strafe zu Ende ist, dass also das von Taxo Kap.9 Gesagte eintrifft. Der Engel wird sich sofort um seine Anvertrauten kümmern. 'Vindicabit illos ab inimicis eorum' kann zwar heissen 'er wird sie an ihren Feinden rächen'. 'Vindicare ab' kann aber hier in seiner ursprünglichen iuristischen Bedeutung 'Anspruch erheben, befreien' genommen werden,[75] sodass kein unüberbrückbarer Widerspruch zur Rache Gottes V.7 besteht[76] und die Einheit von TM 10,1-10 vertreten werden kann.[77]

5.1.9.5. Die Königsherrschaft Gottes als Abschluss des Geschichtsüberblicks.

Das Gedicht schliesst den Geschichtsüberblick ab. Taxo spricht 9,7 die Hoffnung aus, dass sein und seiner Söhne Blut gerächt wird. Er hat sich nicht getäuscht. Schlaglichtartig beleuchtet 10,1, was geschehen wird: 'Und dann wird offen zu Tage treten die Königsherrschaft des Herrn in seiner

[72](Forts.) Die Identifizierung mit Michael wird häufig vertreten, vgl. bei LAPERROUSAZ, Testament 127. MANSON, Miscellanea 43 denkt an den Boten Mal 3,1, den er mit Elia Mal 3,23 identifiziert.

[73]Vgl. CHARLES, Assumption 39; BRANDENBURGER, Himmelfahrt 76. Vgl. Ex 28,41 29,9 Lev 21,10 TL 8,10.

[74]Vgl. NICKELSBURG, Resurrection 30. Man denke an den Prolog des Ijob-Buches. Eine himmlische Gerichtsszene auch Dan 7,9-14.

[75]Vgl. MANSON, Miscellanea 44 A.1. V.7 ist 'vindicare' mit Akk. konstruiert, hier dagegen nicht.

[76]MANSON, Miscellanea 43 denkt, dass der Bote die Zerstreuten aus der Sklaverei und Fremdherrschaft befreie und nach Israel zurückführe. Das ist möglich. So könnte Israel dann als Ganzes an den Himmel versetzt werden. Jedenfalls geht es beim Handeln des Boten und dem Handeln Gottes nicht um einander konkurrenzierende oder ausschliessende Ereignisse. V.2 kann schon wegen der Lokalisierung im Himmel keine Vorwegnahme von V.7 sein. Ein Zusammenwirken beider ist auch nicht unmöglich, ist aber hier nicht präzisiert.

[77]Weder bringen V.1-2 gegenüber V.3-10 die Anliegen des Ueberarbeiters besonders zum Ausdruck noch ist das Umgekehrte der Fall. Das Thema der Schöpfung kommt in beiden Teilen vor und der Ueberarbeiter brauchte es im Zusammenhang mit der Erwählung von der Schöpfung an, welche aber geheimgehalten wurde. TM 10 tritt aber weniger die Erwählung hervor als die Herrschaft Gottes. Die Vorstellung von himmlischen Szenen und die undualistische Rolle des Teufels passen in die Zeit der ersten Abfassung.

ganzen Schöpfung.'[78] In den restlichen Versen sehen wir Genaueres. Im himmlischen Königshof wird der Ankläger entmachtet und der Schutzengel Israels eingesetzt. Dann erhebt sich Gott von seinem Thron, um in einer gewaltigen Theophanie auf Erden die Heiden zu bestrafen, dem Götzendienst ein Ende zu bereiten und Israel in den himmlischen Bereich zu versetzen. Der Verfasser beschränkt sich auch hier praktisch auf sein Hauptanliegen, auf die Rettung des Volkes Israels als Ganzes. Deshalb ist auch ein Gericht zwischen Gerechten und Ungerechten nicht nötig, da die Grenze zwischen Israel und den Heiden verläuft.[79] Aber deswegen von fanatischem Römerhass zu sprechen, dürfte übertrieben sein. Denn dem Schicksal der Heiden widmet er ja keine langen und genüsslichen Abhandlungen. Sie sind nicht im Himmel, ihre Götzen sind vernichtet. In der positiven Sorge um das Heil Israels musste er diese Grenze ziehen, aber sie beschäftigt ihn im Grunde nicht. (Dem Ueberarbeiter wurde sie zu einem Problem, welches er mit der Prädestination löste (vgl. 12,4f.), da er offenbar nicht davon abgehen wollte, dass der Bund Gottes ganz Israel gilt.) Dieses positive Anliegen, die Sorge um ganz Israel, ist bemerkenswert, schon in der Zeit der ersten Abfassung, noch mehr jedoch in der Zeit des Ueberarbeiters. Die Königsherrschaft Gottes zeigt sich in der ganzen Schöpfung und bringt Heil dem ganzen Volk Israel. Hier bezeichnet der Begriff der Königsherrschaft die Heilszeit. Bemerkenswert ist, dass zum ersten Mal von ihrem Erscheinen die Rede ist. Diese theologisch durchdachte Redeweise zeigt an -sofern sie nicht zufällig oder absichtlich erst während des Uebersetzungsprozesses aufkam-, dass man wusste, dass Gott im Grunde schon immer König war und dass Gott nicht seine Königsherrschaft erst am Ende errichten muss, sondern dass es nur darum geht, sie auf Erden vollständig zur Erscheinung zu bringen.[80] Er tut dies, indem er sein Gottsein und seinen Heilswillen für Israel vor aller Welt offenbar macht. Das ist hier in etwa im Begriff der Königsherrschaft impliziert. Die Frage nach der Verfassung Israels kommt nicht in den Blick. Ebenso ist auch die Alternative

[78]Vgl. 13.3.20 und zum Hintergrund des Gedichtes HARTMAN, Prophecy interpreted 126-132.

[79]Es geht auch nicht hervor, wie sich der Verfasser das Schicksal der verstorbenen Israeliten denkt. Von Auferstehung ist nicht die Rede.

[80]In den Targumen ist diese Terminologie konsequent durchgehalten, wenn auch noch andere Motive dahinter stehen, vgl. Kap. 13.3.20.

diesseitig - jenseitig dem Text fremd. Die Versetzung in den Himmel bewirkt, dass Israel in der Nähe Gottes seine Existenz weiterführen kann. Sie darf kaum dahin ausgelegt werden, dass sich Israel in einem vergeistigten, immateriellen Zustand befindet, denn dafür fehlen jegliche Anhaltspunkte im Text. Gerade 10,10 setzt ein durchaus 'normales' Leben voraus. Das passt zu der im Grunde konservativen Theologie des TM. Die 'modernen' Fragen nach Auferstehung, nach dem Verhältnis Israels zu den Gerechten sind nicht angetönt.

5.1.10. Ergebnis: Die Aktualität des Themas der Königsherrschaft Gottes im TM

TM greift zur Artikulierung der Hoffnung auf die Rettung des Volkes auf das Bild des im Himmel inmitten seines Hofstaates thronenden Königs zurück. Dieser König hat zu Israel ein besonderes Bundesverhältnis. Wenn Israel den Bund nicht hält, straft er es. Er erbarmt sich aber auch, wenn es zu ihm zurückkehrt. Das wird am Exil beispielhaft ausgeführt. Bei dieser ersten Rettung erhalten wir Einblick in den Himmel (Kap.4). Das Gebet des Volkes wird vor Gott gebracht. Gott, der König, erbarmt sich und gibt dem König Cyrus ins Herz, die Juden in ihr Land zu entlassen (4,6).

Die zweite Strafe, die Verfolgung unter Antiochus Epiphanes, überragt die erste (9,2), die Umkehr jedoch auch, denn Taxo wird nicht ins Exil gebracht, sondern will den Tod erdulden, um nicht die Gebote Gottes übertreten zu müssen. Aber auch die Rettung ist grundsätzlicher. Wieder erhalten wir Einblick in Gottes Thronrat. Der Ankläger wird entmachtet, der Fürsprecher Israels eingesetzt und Gott bewegt nicht einen König, sondern erscheint selber, sodass seine wahre Herrschaft offen zutage treten wird. Die Heiden werden bestraft und Israel ist ihnen nicht mehr ausgeliefert, da es in den Himmel versetzt wird.

Die Tatsache, dass die Funktion von 10,1-10 darin besteht, das Moment des Eingreifens Gottes in einem Bild zu schildern, dass dies mit Hilfe einer Theophanie geschieht und dass der Text kein Interesse an der Beschreibung eines Zustandes nach der Rettung zeigt, lässt es angemessen erscheinen, von der Herrschaft, nicht von einem Reich Gottes zu sprechen.

In TM ist die Ueberzeugung, dass Gott als der wahre König seine Herrschaft zur Rettung Israels erweisen wird, nicht ausdrücklich thematisiert wie in Dan. Aber sie liegt der ganzen Schrift zugrunde und tritt denn auch klar hervor, wenn es um Gottes Eingreifen geht (Kap.4 und 10). Da TM I

etwas älter als Dan sein dürfte, ist zu vermuten, dass in den Kreisen der Frommen, denen beide Werke zuzuweisein sind, gerade die atl Tradition vom königlichen Wirken Gottes zur Rettung seines Volkes aufgegriffen wurde, um die Hoffnung auf Rettung auszudrücken. Ueber die Gründe, weshalb gerade diese und nicht eine andere Tradition in den Vordergrund trat, sind nur Vermutungen möglich. Wahrscheinlich lieferte die politische Situation einen günstigen Hintergrund: Dass Antiochus IV den Beinamen 'Epiphanes' führte -wie übrigens auch andere hellenistische Könige-, zeigt, dass er sich göttliche Attribute anmasste. Dass das den theologischen Protest der Juden hervorrief, dürfte klar sein. Wenn es nur einen Gott gibt, gibt es auch nur einen göttlichen König. Das Testament des Moses setzt zudem noch die Befreiung aus dem Exil mit der erhofften Rettung in Parallele und diese Befreiung hatte schon Dtjes mit der Königsherrschaft Gottes in Verbindung gebracht. Von daher ist es verständlich, dass dieses Thema aktuell wurde.

5.2. Weitere Werke, welche die Hoffnung auf Gottes Herrschaft verkünden

Am konsequentesten formuliert das Buch Daniel seine Hoffnung auf Rettung innerhalb des Vorstellungskreises der Königsherrschaft Gottes. Die ursprünglich selbständigen Erzählungen berichteten davon, dass sich Gott schon in früheren Zeiten bei den Vorgängern der Seleukiden als König über die irdischen Könige erwiesen hatte. Der Verfasser schreibt nun seine Visionen auch Daniel, einer der Hauptpersonen aus diesen alten Legenden zu. Die Visionen zeigen, dass Gott auch das Seleukidenreich in Kürze entmachten, die Herrschaft selber übernehmen und sie den Juden übergeben werde. Im Gegensatz zu TM arbeitet der Verfasser von Dan mit Visionen,und er beschäftigt sich mit der Frage, was mit den um ihres Glaubens willen Verstorbenen geschehen werde. Dan ist weniger traditionell. Er greift nicht auf die Bundestheologie zurück und schreibt sein Werk nicht einem der Grossen der jüdischen Tradition zu. Er siedelt sein Werk nicht im Milieu der biblischen Geschichte an, sondern übernimmt das der heidnischen Königshöfe aus seinen Vorlagen. Die Botschaft ist jedoch grundsätzlich dieselbe,und Dan ist ebenso gesetzestreu wie TM. Da die Chasidim wohl eine Sammlungsbewegung bildeten, sind solche Unterschiede durchaus möglich.

In dieselbe Zeit und evtl. auch Strömung gehört noch die Zehnwochenapokalypse des Henochbuches.[81]

[81] Zu Daniel vgl. Kap.3.8. Daniel ist historisch und herkunftsmässig in diesem Kap. einzuordnen. Um den Vergleich des AT mit den Versionen (Kap. 12-13) zu erleichtern, habe ich jedoch das ganze hebr. AT beisammen gelassen. Zur Zehnwochenapokalypse vgl. Kap.8.2.4.2. Da sie in die Henochliteratur integriert ist, habe ich sie dort behandelt.

6. KAPITEL : GOTT ALS KOENIG IN DER GESETZESTREUEN LITERATUR DER MAKKABAEERZEIT

In diesem Kapitel befassen wir uns mit Werken oder Zusätzen zu Werken aus der Makkabäerzeit, welche Zeugnis für den Glauben an Gott, den König ablegen (Jdt, ZusEst, ZusDan, 2Makk, 3Esr). Die Königsvorstellung dient hier nicht dazu, die eschatologische Hoffnung auszudrücken. Das schliesst jedoch nicht aus, dass sie Vertrauen und Hoffnung wecken kann. Die Belege kommen meist in Gebeten vor. Im Gegensatz zu den in Kap.4 behandelten ist hier der Königstitel besser im Kontext verankert oder er hat, v.a. in Zus Est und ZusDan, vor dem Hintergrund der geschichtlichen Ereignisse eine viel grössere Bedeutung. Wenn Gott als König angebetet wird, beinhaltet das gleichzeitig eine grundsätzliche Infragestellung der Macht des irdischen Königs.[1]

6.1. Das Buch Judit

6.1.1. Einleitungsfragen, Thema und Aktualität des Buches

Das Buch Judit handelt nicht von irgendeiner der vielen Bedrohungen Israels durch äussere Feinde, sondern es geht um das Ganze, um die Frage, wer Gott ist und wer die Macht hat, sodass er auch das Schicksal Israels bestimmen kann.[2] Das zeigt sich an der Feindfigur, an Nebukadnezar. 2,5 ist

[1]Vgl. noch die Einleitung zu Kap.4

[2]Diesen Aspekt betont besonders HAAG, Studien. "Das Buch Judith ist nämlich nicht auf ein bestimmtes historisches Ereignis bezogen, sondern es ist eher eine Abstraktion aus der Geschichte der Auseinandersetzungen zwischen dem Gottesvolk und den heidnischen Widersachern Jahwes zu nennen." Es ist eine "freie parabolische Geschichtsdarstellung". Sie "macht in freier Darstellung und in idealer Ausprägung die Mächte und Kräfte sichtbar, durch die die empirische Geschichte des Gottesvolkes bestimmt wird". (125) Nebukadnezar ist der Inbegriff der gottfeindlichen Mächte, die sich gegen die Herrschaft Gottes auflehnen (vgl.46). "Im Unterschied zur Apokalyptik beschreibt das Buch Judith jedoch nicht die letzte Auseinandersetzung zwischen Gottesreich und Weltreich... Das Auftreten der heidnischen Weltmacht ... ist kein Endgeschehen, sondern ständige Gegenwart." (78) "Das Buch Judith will sagen, dass Jahwe nicht nur am Ende der Zeiten, sondern auch schon vorher, dann nämlich, wenn die Zeit gekommen ist, sein Königtum offenbaren wird im Gericht an seinen und seines Volkes Feinden sowie durch Errettung und Heil für seine Getreuen." (117) Diese Heilstaten zeigen "das universale, in Israel dauernd manifestierte Königtum Jahwes vor aller Welt." (117) Zu diesem Aspekt vgl. unten Anm.11. Ein Unterschied zu 'apokalyptischen' Werken liegt m.E. nicht darin, dass der Apokalyptiker nicht an die gegenwärtige Herrschaft Gottes glauben würde oder dass ein

er 'Grosskönig, der Herr der ganzen Erde' genannt; er hat ja auch die Meder besiegt (1,13) und den Westen erobert (2,21-28). 3,8 verwüstet Holophernes alle Heiligtümer, da er den Auftrag hat, alle Götter der Erde zu vernichten, damit alle Völker Nebukadnezar als Gott anrufen. 6,2 spricht Holophernes: 'Wer ist Gott, wenn nicht Nebukadnezar?' Was der Herr der ganzen Erde spricht, soll nicht unerfüllt bleiben (6,4; vgl. noch 11,1). Gegenspielerin ist Judit,[3] die im Vertrauen auf Gottes Hilfe Holophernes umbringt und damit zeigen kann, dass der Gott Israels ein Gott ist, der den Demütigen und Schwachen hilft und der wirkliche Herrscher des Himmels und der Erde ist.

Wenn das Werk in der Makkabäer- oder Hasmonäerzeit entstand,[4] ist seine Aktualität deutlich. Wie die Danielerzählungen und wie das Buch Ester, mit welchem es verwandt ist, zeigt es, dass Gott mächtiger als die Könige ist und sein Volk rettet, wenn es am Glauben festhält. Die Rettung geschieht aber nicht durch Wunder, sondern durch den Mut und die Schlauheit einer Frau. Das Buch Judit preist die Eigeninitiative der bedrohten Juden und sieht den Weg aus dem Unheil in tatkräftiger Selbsthilfe.[5] Das weist auf einen Verfasser hin, welcher mit der Haltung der Makkabäer sympathisierte.[6]

6.1.2. Judit 9,12: König der ganzen Schöpfung ist Gott

Bevor Judit zur Tat schreitet, bittet sie Gott um Hilfe in einem langen Gebet (Kap.9),[7] in welchem sie ihren Glauben ausdrückt, dass Gott

[2](Forts.) radikaler Gegensatz zwischen dem 'Ende der Zeiten' und dem 'richtigen Zeitpunkt' bestünde. Der Unterschied liegt darin, dass man in der entscheidenden Stunde nicht die Hände in den Schoss legen darf, sondern tatkräftig in die Geschichte eingreifen muss. Zur Gattung vgl. ZENGER, Judit 436-39: Es ist ein Roman.

[3]Die Namen weisen auf symbolische Bedeutung hin. Nebukadnezar ist der Inbegriff des Feindes und Judit heisst ja Jüdin. Allerdings spielt sich der Kampf zwischen Judit und Holophernes ab, aber der Knecht steht für seinen Herrn (vgl. 9,10). Vgl. jetzt ZENGER, Judit 434f.

[4]Die Einleitungsfragen werden ziemlich übereinstimmend beantwortet. Das ursprünglich hebräisch verfasste Werk entstand in der 2.Hälfte des 2.Jh.v.Chr. in Palästina, vgl. ANDRE, Apocryphes 160; COWLEY bei CHAP I 245; LOEHR bei KAP I 148; SCHUERER, Geschichte III 234; EISSFELDT, Einleitung 795f.; ZENGER, Judit 431. Anders ROST, Einleitung 41 (3.Jh.); MILLER, Judith (4.Jh.).

[5]Im Gegensatz zu Dan, der in der Makkabäern nur eine kleine Hilfe sieht (Dan 11,34).

[6]TOB 1923. ANDRE, Apocryphes 162 spricht von einem Chasid, COWLEY bei CHAP I 246 von einem Pharisäer.

[7]"Ein Höhepunkt ist das Gebet Judiths vor ihrer Tat (Kap.9), in dem die Botschaft der Geschichte am deutlichsten zutage tritt (V.9-11)." (LAMPARTER,

der Herr ist, dass alles geschieht, wie er will (9,5). Wie die Strafe über die Sichemiten kam, als sie gegen Gott sündigten, so soll sie auch über die Assyrer kommen, die Gottes Tempel entweihen wollen. Zweimal bittet sie Gott, durch ihre List die Assyrer schlagen zu können (V.10.13). Zwischen diesen Bitten fasst sie ihren Gottesglauben in einer eindrücklichen Reihe von Gottesbezeichnungen zusammen:

> [11]οὐ γὰρ ἐν πλήθει τὸ κράτος σου, οὐδὲ ἡ δυναστεία σου ἐν ἰσχύουσιν, ἀλλὰ ταπεινῶν εἶ θεός, ἐλαττόνων εἶ βοηθός, ἀντιλήμπτωρ ἀσθενούντων, ἀπεγνωσμένων σκεπαστής, ἀπηλπισμένων σωτήρ. [12]ναὶ ναὶ ὁ θεὸς τοῦ πατρός μου καὶ θεὸς κληρονομίας Ισραηλ, δέσποτα τῶν οὐρανῶν καὶ τῆς γῆς, κτίστα τῶν ὑδάτων, βασιλεῦ πάσης κτίσεώς σου, σὺ εἰσάκουσον τῆς δεήσεώς μου
>
> Denn nicht in der Menge ruht deine Kraft noch deine Macht in den Starken. Vielmehr bist du ein Gott der Demütigen und Helfer der Geringen, ein Beistand der Schwachen und Beschützer der Verstossenen, ein Retter der Verzweifelten.
> Fürwahr, fürwahr, Gott meines Vaters und Gott des Erbes Israel! Du Herrscher der Himmel und der Erde, Schöpfer der Wasser und König deiner ganzen Schöpfung, höre doch auf mein Gebet![8]

Der Königstitel bildet den zusammenfassenden Höhepunkt.[9] Die Tat der Judit hat zum Ziel, dass die ganze Welt (V.14)[10] erkennt, dass der Gott Israels Gott ist, der Gott aller Macht und Kraft. Es geht um dasselbe Problem wie in Daniel, wenn auch in einem andern Rahmen und unter aktiver Beteiligung der Frommen (Judit). Gott bedient sich der Menschen, um seine Macht zu erweisen. Auch wird die Auseinandersetzung nicht sosehr im Streit um die Königsherrschaft geführt als um die Frage des wahren Gottes und des Herrn der ganzen Erde.[11]

[7](Forts.) Apokryphen II 140).

[8]Text nach HANHART, Iudith. Uebersetzung aus der Jerusalemer Bibel.

[9]Vgl. FRITZSCHE, Handbuch II 178.

[10]Der Text von 14a ist etwas unsicher. Es ist unwahrscheinlich, dass beide Objekte auf Israel zu beziehen sind. Jedes Volk (Heiden) und jeder Stamm (Israel) soll erkennen, dass Jahwe allein Gott ist; so MILLER, Judith 86; COWLEY bei CHAP I 259, allerdings mit umgekehrtem Bezug; vgl. noch ENSLIN, Judith 126.

[11]Das mag ein Blick auf einige Gottesbezeichnungen und betonte Beinamen Nebukadnezars zeigen. Nebukadnezar: 2,5 ο βασιλευς ο μεγας, ο κυριος πασης της γης; 11,1 βασιλευς πασης της γης; 6,4 ο κυριος πασης της γης; 3,8 6,2 θεος.
Gott: 4,13 8,13 15,10 16,5 κυριος παντοκρατωρ; 5,8 6,19 θεος του ουρανου; 9,12 δεσποτης των ουρανων και της γης; 9,7 16,2 κυριος συντριβων πολεμους;

6.2. Die Zusätze zu Ester

6.2.1. Einleitungsfragen

Von den sechs längeren Zusätzen[12] zu Est enthält der dritte, der auf 4,17 folgt, zwei Gebete, in denen Gott als König angesprochen wird: das Gebet des Mordechai C 2-10 und das Gebet der Ester C 14-20.[13]

Die Beurteilung der Einleitungsfragen dieser Stücke hängt stark von der Beurteilung des Kolophons (F 11) ab, der Angaben über die Zeit, den Uebersetzer und die Personen macht, welche den 'Brief', d.h. wohl das übersetzte Esterbuch[14] nach Aegypten brachten. Hält man diese Mitteilungen für historisch zuverlässig,[15] so ist zumindest die Herkunft der Uebersetzung klar: sie stammt aus Palästina und ist für Aegypten bestimmt.[16] Die Zeit der

[11](Forts.) 13,4 ο θεος πασης δυναμεως; 13,18 ο θεος ο υψιστος; 9,8 κυριος ονομα σοι.
Das Königsattribut kommt nur 9,12 vor (βασιλευ πασης κτισεως), allerdings an zentraler Stelle im ganzen Buch. Aber die andern Gottesnamen, die seine Macht ausdrücken, vermeiden in fast auffälliger Weise den Königstitel. Gerade im Schlussgebet Judits Kap.16, das man mit ROST, Einleitung 39, zum ursprünglichen Buch rechnen kann, hätte der Titel durchaus nahegelegen, v.a. in V.13-17, die den Jahwe-Königs-Psalmen nahestehen. Als Kontrast vgl. Tob 13. Es scheint mir deshalb, dass HAAG, Studien 115-117 zu grosses Gewicht auf die Offenbarung des Königtums Gottes legt. Der Verfasser wollte mehr das Gott- und Herrsein herausstreichen. Vgl. jetzt ZENGER, Judit 432.

[12]Zu weiteren kleinen Zusätzen des gr. Textes vgl. BARDTKE, Zusätze 20f.; JACOB, Das Buch Esther.

[13]Ich schliesse mich hier der Zählung in den neueren Werken an (HANHART, Esther (LXXGött) und BARDTKE, Zusätze, auch GREGG bei CHAP I). Rahlfs Septuagintaausgabe zählt die Verse mit Buchstaben, die dem letzten hebr. Vers anfügt werden (C 2-10 = 4,17b-h und C 14-30 = 4,17 l-z).

[14]BARDTKE, Zusätze 58.

[15]So GREGG bei CHAP I 668f., wohl auch BARDTKE, Zusätze 57 gegen RYSSEL bei KAP I 196.

[16]BARDTKE, Zusätze 57 verweist auf den Prolog zum gr.Sir. "Beide Angaben stehen im Zusammenhang durch den gleichen Ursprungsort, palästinische Judenschaft - Jerusalem, durch den gleichen Zeitraum des letzten Drittels des 2. vorchristlichen Jahrhunderts und durch die Zwecksetzung, jüdisches Bildungsgut aus Palästina nach Aegypten zu verpflanzen." Für eine Herkunft aus Palästina spricht auch der Charakter der Zusätze. "The theology of the Additions is strictly conservative and Palestinian in type." (GREGG bei CHAP I 670). Trotzdem tritt GREGG ebd.669 für ägyptischen Ursprung ein, ebenso ANDRE, Apocryphes 204. Salomonisch Rost, Einleitung 64: aus einer Kolonie ägyptischer Diasporajuden in Jerusalem.

Uebersetzung lässt sich wegen der ungenauen Angaben nicht gut ermitteln[17] und die Frage, ob die sog. Zusätze von Anfang an zur griechischen Uebersetzung gehörten oder erst später hinzukamen, hängt von der Interpretation des Kolophons ab.[18]

Mehr Klarheit herrscht über den Zweck der Zusätze. Sie wollen dem Esterbuch eine religiöse Dimension geben.[19] Der Rahmen A 1-11 F 1-9 zeigt, dass das ganze Geschehen in der Hand Gottes liegt, der sein Volk auf dessen Gebet hin errettet (A 9). So stehen auch beispielhaft die beiden Gebete (C) vor dem Wendepunkt der Erzählung, dem gesetzwidrigen Besuch Esters beim König, bei dem sie versuchen muss, den drohenden Untergang ihres Volkes ab-

[17]Zur Entstehungszeit vgl. BARDTKE, Zusätze 57f., der am weitesten hinaufgeht: zw.167 und 161 v.Chr. (ebd.27). Ebenfalls in die Makkabäerzeit datiert RYSSEL bei KAP I 197 und MOORE, Daniel 167 (2.Jh.v.Chr.), während HANHART, Esther 96 für 87-77 v.Chr. plädiert; ähnlich BUNGE, Untersuchungen 204 und GREGG bei CHAP I 665 (1.Teil des 1.Jh.v.Chr.). Rost, Einleitung: zwischen 130 v. und Ende des 1.Jh.v.Chr.

[18]Es geht in erster Linie um die Interpretation von ερμηνευκεναι. 1. Wenn das Wort betonen will, dass es sich beim vorliegenden Buch um eine strikte Uebersetzung aus dem Hebräischen handelt, dann wären die Zusätze erst nach der Uebersetzung und dem Kolophon dazugekommen (so z.B. GREGG bei CHAP I 669). 2. Wenn sich der Kolophon auf den ganzen jetzigen griechischen Text bezieht, trifft 'übersetzen' den Sinn des Wortes nicht genau. Es scheint nämlich, dass der Kolophon weiss, dass der Text eine andere Form hat als ein in Aegypten bereits bekannter. Das suggeriert jedenfalls ην εφασαν ειναι: "Sie meinten, dass er (der zutreffende) sei." "Es handelt sich also um die Ueberbringung der amtlichen Rezension." (BARDTKE, Zusätze 58). Aus der sprachlichen Gestalt lässt sich die Frage nicht beantworten. Mit Ausnahme der Edikte B und E wäre eine semitische Vorlage denkbar (MOORE, Daniel 155,luf.). ROST, Einleitung 63 meint, die Zusätze stammten aus hebräischer mündlicher Tradition. Für griechische Ursprache treten ein RYSSEL bei KAP I 194-196; GREGG bei CHAP I 665f.; HANHART, Esther 96, der betont, dass die griech. Textüberlieferung, welche in der 1.Hälfte des 1.Jh.v.Chr. vorlag, von Anfang an die Zusätze umfasste. BARDTKE, Zusätze 28 lässt die Frage offen. 3. Zu der von katholischen Exegeten lange Zeit aus dogmatischen Gründen vertretenen These, dass griech. Esterbuch sei eine Uebersetzung eines längeren und einheitlichen hebräischen Werkes vgl. SCHILDENBERGER, Esther 247-262, der diese These verwirft.

[19]Vgl. BARDTKE, Zusätze 18.24; MOORE, Daniel 158f.; dagegen GREGG bei CHAP I 666, der hier ein historisches Bedürfnis annimmt, das Legendenmaterial aufnahm. Ein solches trifft zu für die eingefügten Urkunden B, E, ist aber nicht das einzige Motiv, da es die Einfügung des Rahmens nicht erklären kann. RYSSEL bei KAP I 194 hält die gr. Zusätze für die ältesten legendarischen Erweiterungen. Nach ANDRE, Apocryphes 200 beheben sie religiöse Mängel und greifen legendenhaftes Material auf.

zuwenden. Die Thematik der Zusätze hat am meisten Aktualität in der Makkabäerzeit, sodass die durch die Zusätze bewirkte Neuinterpretation des Esterbuches in diese Zeit angesetzt werden kann.

6.2.2. Das Gebet des Mardochai zum wahren König, dem Gott Abrahams

Das Gebet des Mardochai C 1-11[20] beginnt mit der Anrede κυριε, κυριε, βασιλευ παντων κρατων, die dann weiter ausgeführt wird: Gott herrscht über alles und keiner kann ihm widerstehen, wenn er Israel retten will (1-4). 5-7 begründet Mordechai, weshalb er Haman die Proskynese verweigert und damit das ganze Unheil über die Juden heraufbeschweren hat (vgl. Est 3,1-6): Mordechai handelte nicht aus persönlichem Hochmut so, sondern im Bewusstsein, dass diese Ehrung nur Gott geziemt,[21] der damit indirekt als wahrer König bezeichnet ist.

Die eigentliche Bitte um Rettung des Volkes (8-10) ist nun wiederum mit der Königsanrede eingeleitet: κυριε ο θεος, ο βασιλευς, ο θεος Αβρααμ. Die Rettung aus dieser schwierigen Situation kann nur von Gott, dem wahren König erbeten werden, dem kein irdischer König widerstehen kann. Dieser König ist zugleich der Gott Abrahams, der Gott des Bundes mit Israel.

6.2.3. Das Gebet der Ester zum alleinigen König, dass er sich als solcher erweise

Das Gebet der Ester ist in der griechischen Fassung im Kontext verankert. 4,8 befiehlt Mordechai der Ester zu beten. Aehnlich wie Mardochai wendet sich auch Ester an Gott (C 14-30): κυριε μου ο βασιλευς ημων, συ ει μονος.[22] Es folgt sogleich die Bitte um Hilfe. Nachdem Ester auf die Ueberlieferung der Erwählung und Rettung Israels hingewiesen hat, spricht sie ein Sündenbekenntnis, das das Exil als gerechte Strafe anerkennt. Aber die

[20] Ich stütze mich auf den sog. o'-Text, den HANHART, Esther 96 für den ursprünglichsten hält und den BARDTKE seiner Uebersetzung zugrundelegt. Im L-Text fallen die Belege für Gott als König im Gebet Mardochais weg, ebenso C 23. Auf die Nähe der Gebete zu Dan 9,3-19 Jdt 9,2-14 weisen MOORE, Origins 391f.; GREGG bei CHAP I 670 hin.

[21] Die Skrupulosität dieses Textes ist einzigartig, vgl. FRITZSCHE, Handbuch I 89. Vielleicht entspringt sie dem Bedürfnis, einen theologisch gewichtigen Grund für das Handeln Mardochais angeben zu können.

[22] So gelesen, liegt im Satz eine Anspielung auf die Einzigkeit Gottes, vgl. HANHART, Esther 164; BARDTKE, Zusätze 42; GREGG bei CHAP I 676. RYSSEL bei KAP I 205 interpungiert anders: "O mein Herr, unser König bist du allein."

Feinde wollen Israel jetzt vernichten, sodass niemand mehr Gott loben wird. Im Gegenteil, die Heiden werden einen irdischen König für immer anstaunen (21), und niemand mehr wird Gott als den wahren König verehren. Dieser Gedanke wird in der Bitte um Rettung, die mit V.22 beginnt, aufgenommen: 'Ueberlass das Zepter nicht denen, die nicht sind', d.h. erweise dich als König.[23] V.23 bittet Ester um Hilfe für sich selber und auch hier setzt sie mit einer Anrede neu ein: βασιλευ των θεων και πασης αρχης επικρατων. Die Anrede ist im Zusammenhang sinnvoll: Wenn Gott König über Götter ist, dann auch über Mächte, auch über die Perserkönige. Hinzuweisen ist noch auf V. 26-29, in denen auch Ester betont, dass sie in ihrem Lebenswandel als Königin an einem heidnischen Hof das Gesetz beobachtete oder, wo es nicht möglich war, ihre Taten hasste, insbesondere das Tragen der Krone. Denn, so ist zu ergänzen, im Grunde dürfte nur Gott eine Krone tragen, da er allein wahrer König ist.

In beiden Gebeten bitten gesetzestreue Vertreter des Volkes Gott um Rettung aus der Not, bei der es um Sein oder Nichtsein des Volkes geht. Die Bitte richtet sich an Gott, der als der allmächtige König dargestellt ist. Das geht auch aus indirekten Anspielungen hervor. Wie in Dan hat wohl auch hier der geschichtliche Hintergrund, die Konfrontation mit dem mächtigen Seleukidenreich, auf das Gottesbild Einfluss gehabt und die Wahl der Gottesepitheta bestimmt.

6.3. Der Lobgesang der drei Männer im Feuer in den Zusätzen zu Daniel: Gott auf seinem königlichen Thron im Himmel

Im griechischen Text des Daniel findet sich nach 3,23 ein Einschub. Der Verlauf der Erzählung ist in M etwas sprunghaft. Nachdem die drei Männer in den Ofen geworfen wurden, sieht Nebukadnezar vier Männer unversehrt im Feuer umhergehen. Man hat die Frage gestellt, ob nicht in M etwas fehle.[24] Die griechische Tradition hat an diesem Ort zwei Gebete eingefügt (3,26-45 52-90).[25] Sie sind verbunden durch ein Zwischenstück (3,46-51), das den

[23] FRITZSCHE, Handbuch I 94 vermutet allerdings, dass 'Zepter' falsch aus dem Hebr. übersetzt sei und liest 'deinen Stamm'.

[24] Das fehlende Stück müsste inhaltlich den V.49f. entsprechen; vgl. DELCOR, Daniel 105; ANDRE, Apocryphes 214f.; ROTHSTEIN bei KAP I 173. Für die Vollständigkeit des hebr. Textes treten ein PLOEGER, Zusätze 68; MONTGOMERY, Daniel 9; KUHL, Drei Männer 84-86 (mit Diskussion).

[25] Wie in Est empfand man auch hier das Bedürfnis, in Todesgefahr ein Gebet

Tod der umherstehenden Chaldäer wiederholt (vgl. 3,22), aber auch die Rettung der drei Männer erklärt: Ein Bote des Herrn war herabgestiegen.

Die Texte von Th und LXX weisen in diesen Gebeten nur geringe Unterschiede auf, sodass man eine gemeinsame Vorlage vermutet.[26] Das erste Gebet wird nach LXX von Asarja und seinen Gefährten gebetet, nach Th von Asarja allein. Die LXX erwähnt vor dem ersten Gebet, dass 'die um Asarja' vor den Flammen verschont werden (3,23), was erklärt, wieso die Männer überhaupt noch beten konnten. 3,49 berichtet dann, wie die Rettung zustande kam. Th behält den harten Uebergang von V.23 (επεσον πεπεδημενοι) zu V.24 (και περιεπατουν) bei und erklärt die Rettung erst in 3,49. Diese Version motiviert hingegen das Bussgebet[27] besser, da die Rettung nicht vorweggenommen wird.

Gleich nach dem Bericht der Rettung beginnt ein Dankgebet in der Form eines litaneiartigen Hymnus.[28] V.52-56 enthalten einen Lobpreis Gottes,

[25](Forts.) um Rettung einzufügen. Im Unterschied zu Est folgt hier der Rettung ein Dankgebet. Die herrschende Meinung geht dahin, dass zuerst der Lobgesang, motiviert durch die Errettung, eingeschoben wurde, dann das Bussgebet, um das Eingreifen Gottes zu motivieren (ROTHSTEIN bei KAP I 174f.; KUHL, Drei Männer 87-89; PLOEGER, Zusätze 69). Da hebräisches Kolorit im Bussgebet und, weniger stark im Hymnus, durchscheint, nimmt man ein semitisches Original an, wohl ein hebräisches (DELCOR, Daniel 104 mit KUHL, Drei Männer 107-132; ROTHSTEIN bei KAP I 174; BENNET bei CHAP I 628; MOORE, Daniel 25.45-47). Es ist möglich, dass die Gebete schon in einem semitischen Text standen (NOETSCHER, Daniel 599; ROTHSTEIN bei KAP I 176; BENNET bei CHAP I 629), da sie ja Th überliefert (sofern der sog. Θ-Text wirklich von Th stammt, vgl. SCHMITT, Stammt der sog. Θ-Text von Th? und dazu DELCOR, Daniel 21f.). Die komplizierte Entstehungshypothese des Buches Dan von HARTMANN/DI LELLA, Daniel 16-18 versucht, diesem Umstand Rechnung zu tragen. Nach ihnen sammelten die Uebersetzer von Dan noch weiteres Material, welches sie mit dem Rest von Dan übersetzten und als ein einziges Buch veröffentlichten. Der Hymnus ist so allgemein gehalten, dass über seine Entstehungszeit nichts Sicheres auszusagen ist.

[26]KUHL, Drei Männer 107.

[27]Zum Bussgebet vgl. Dan 9,4-19 und das Gebet Esters. Das Bussgebet passt besser auf die Situation des ganzen Volkes und ist kaum für den jetzigen Zusammenhang komponiert worden. Zu diesem Psalm vgl. noch JANSEN, Spätjüdische Psalmendichtung 40f.

[28]Vgl. DELCOR, Daniel 103f. Dort auch Parallelstellen. KUHL, Drei Männer 90-93 spricht von einem gattungsreinen Hymnus mit aussergewöhnlich stark erweiterter Einführung (V.57-88), dem V.52-56 eine im Hymnenstil erweiterte Einführung eines Dankliedes vorangestellt ist.

V.57-87 eine Aufforderung an die ganze Schöpfung, Gott zu loben und in V. 88f. wird auf den jetzigen Zusammenhang Bezug genommen.

Der erste Teil dieses Hymnus beginnt mit einem direkten Preis des Herrn, des Gottes unserer Väter (52a) und seines heiligen Namens (52b). V. 53-56 folgt nach der Formel 'Gepriesen bist du'[29] eine nähere Bestimmung des Ortes, an dem Gott wohnt:

53 εὐλογημένος εἶ ἐν τῷ ναῷ τῆς ἁγίας δόξης σου
καὶ ὑπερυμνητὸς καὶ ὑπερένδοξος εἰς τοὺς αἰῶνας.
54 εὐλογητὸς εἶ ἐπὶ θρόνου τῆς βασιλείας σου
καὶ ὑμνητὸς καὶ ὑπερυψωμένος εἰς τοὺς αἰῶνας.
55 εὐλογητὸς εἶ, ὁ βλέπων ἀβύσσους καθήμενος ἐπὶ χερουβιμ,
καὶ αἰνετὸς καὶ δεδοξασμένος εἰς τοὺς αἰῶνας.
56 εὐλογητὸς εἶ ἐν τῷ στερεώματι
καὶ ὑμνητὸς καὶ δεδοξασμένος εἰς τοὺς αἰῶνας.

53 'Gepriesen bist du im Tempel deiner heiligen Herrlichkeit
und gerühmt und hochverherrlicht zu jeder Zeit.
54 Gepriesen bist du auf deinem königlichen Thron[30]
und gerühmt und erhöht zu jeder Zeit.
55 Gepriesen bist du, der in die Tiefen schaut, auf den Cheruben thront,
und gelobt und verherrlicht zu jeder Zeit.
56 Gepriesen bist du auf dem Firmament
und gerühmt und verherrlicht zu jeder Zeit.'[31]

Mit Tempel und Thron ist die himmlische Wohnung Gottes gemeint, denn 'in die Tiefe sehen' und 'auf dem Firmament' sind nur sinnvoll, wenn Gott als der im Himmel Wohnende vorgestellt ist.[32] Auch die Aufforderung zum Lob

[29] Der Wechsel von ευλογητος (Adjektiv) und ευλογημενος (Part.Perf.Pass., ohne Augment häufig in der LXX; vgl. THACKERAY, Grammar 200) ist ohne Bedeutung, denn es ist keine Regel zu erkennen (bei Th ευλογητος am Anfang und Schluss des Stückes, jedoch mit schwankender Textüberlieferung.

[30] θρονος της βασιλειας heisst einfach 'königlicher Thron'. Es ist eine wörtliche Uebersetzung der im Hebr. geläufigen Form, um das fehlende Adjektiv zu umschreiben (vgl. GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 128.2; THACKERAY, Grammar 23).
Th hat V.54 und 55 vertauscht, was keinen grossen Einfluss auf den Sinn hat. Die Reihenfolge der LXX scheint mir besser zu sein: Tempel - Thron - dann das Herunterschauen.

[31] Text nach ZIEGLER, Daniel in der LXX-Version. Uebersetzung nach PLOEGER, Zusätze.

[32] Deutlich ist das bei Th, der V.56 'Firmament des Himmels' hat. Nicht zu pressen ist das Argument, im Bussgebet 3,38 werde beklagt, der irdische Tempel existiere nicht mehr, sodass hier der himmlische Tempel gemeint sei. Denn die beiden Gebete hatten ursprünglich nichts miteinander zu tun und solche kleine Unstimmigkeiten bei Einfügungen haben den Redaktoren

an die Werke Gottes beginnt mit der himmlischen Welt, während die Menschen erst V.82 angerufen werden.

Das Gottesbild, das hinter diesem Hymnus steht, ist Jes 6 ähnlich, jedoch in den Himmel transponiert. Der Gott unserer Väter thront in seiner Herrlichkeit als König im himmlischen Tempel. Ihm gilt der Preis, 'denn er hat uns der Tiefe entrissen und uns errettet aus der Macht des Todes' (V. 88). Mit der Gemeinschaft, welche hier betet, ist wohl das jüdische Volk gemeint. Durch die Einfügung des Hymnus in das Buch Daniel wird die Erzählung von den Männern im Feuerofen deutlich aktualisiert. Sie ist Sinnbild der Rettung des Volkes. Dass hier Gott als König gepriesen wird, fügt sich gut in die Thematik des Danielbuches ein.

6.4. Das Zweite Makkabäerbuch

6.4.1. Einleitungsfragen

Die Einleitungsprobleme von 2Makk sind sehr vielfältig. Ich stütze mich auf die ausgezeichnete Einführung von HABICHT.[33] 2Makk enthält einen Brief 1,1-10a, welcher ein Zitat eines älteren Briefes aus dem Jahr 143/42 v.Chr. enthält (V.7-8) und einen weiteren Brief 1,10-2,18. Der Hauptteil des Buches besteht aus einem Auszug aus dem historischen Werk des Jason, welchem der Bearbeiter eine Vorrede (2,19-32) und ein Schlusswort (15,37-39) beigefügt hat. Jedoch stammen Kap.7 und einige kleinere Zusätze nicht von Jason. "Es liegen mithin in 2Makk drei verschiedene Schichten vor: 1. Jason; 2. die Epitome (Auszug) mit ihrer Vorrede 2,19ff., dem ersten Einleitungsbrief und dem Schlusswort in 15,37-39; 3. die Bearbeitung der Epitome unter Hinzufügung des zweiten Einleitungsbriefes."[34]

Der erste Brief ist echt und im Jahre 124-23 v.Chr. verfasst worden.

[32](Forts.) keinen Kummer bereitet haben. KUHL, Drei Männer 157 bezieht 53f. auf den irdischen Tempel, 55f. auf Gottes eschatologischen Thron; KNABENBAUER, Comm. in Dan 123f. auf die irdische und die himmlische Wohnstatt; ähnlich GOETTSBERGER, Daniel 31. Es ist aber unwahrscheinlich, dass der himmlische Tempel erst an zweiter Stelle genannt wird. BENNET bei CHAP I 635; NOETSCHER, Daniel 613; RINALDI, Daniele 51; MOORE, Daniel 69 denken an den himmlischen Tempel, FRITZSCHE, Handbuch I 128 an den irdischen und DELCOR, Daniel 105 lässt es offen.

[33]HABICHT, 2Makk 167-94. 199-202. Dort die Darstellung der Probleme und der verschiedenen Positionen.

[34]ebd.175.

Er wurde dem gleichzeitig entstandenen Auszug als Begleitschreiben beigegeben. Jason selber schrieb zwischen 161 und 152 v.Chr. Die dritte Schicht ist schwer zu datieren, die Grenzen liegen zwischen 124 v.Chr. und 70 n. Chr.[35] Durch den fingierten Festbrief will sie das Tempelweihfest propagieren, theologisch und heilsgeschichtlich deuten, während "die historische 'Anlage' in Form eines Auszuges aus dem fünfbändigen Jason-Werk seine Entstehung (3,1-10,9) und wunderbare Bestätigung (10,10-15,36) beschreibt."[36]

Es ist schwierig, das Werk einer bestimmten jüdischen Gruppierung zuzuschreiben. "Gewiss ist jedoch, dass die religiöse Einstellung des Buches weit entfernt ist von der der Hasmonäer und derjenigen der diesen nahestehenden Sadduzäer.[37] Es ist eher bei den Asidäern bzw. ihren Nachfolgern anzusiedeln.[38]

6.4.2. Der erste Brief 1,1-10a: Abfall vom Königtum Gottes

Im ersten Brief findet sich eine interessante Aussage über das Königtum Gottes. Die Juden Jerusalems erinnern die Empfänger in Aegypten an einen früheren Brief (1,7f.):

7 [7] βασιλεύοντος Δημητρίου ἔτους ἑκατοστοῦ ἑξηκοστοῦ ἐνάτου ἡμεῖς οἱ Ιουδαῖοι γεγράφαμεν ὑμῖν ἐν τῇ θλίψει καὶ ἐν τῇ ἀκμῇ τῇ ἐπελθούσῃ ἡμῖν ἐν τοῖς ἔτεσιν τούτοις ἀφ' οὗ ἀπέστη Ἰάσων
8 καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ἁγίας γῆς καὶ τῆς βασιλείας [8] καὶ ἐνεπύρισαν τὸν πυλῶνα καὶ ἐξέχεαν αἷμα ἀθῷον· καὶ ἐδεήθημεν τοῦ κυρίου καὶ εἰσηκούσθημεν καὶ προσηνέγκαμεν θυσίαν καὶ σεμίδαλιν
9 καὶ ἐξήψαμεν τοὺς λύχνους καὶ προεθήκαμεν τοὺς ἄρτους.

7 'Unter dem König Demetrios, im Jahre 169, haben wir Juden Euch geschrieben: "Auf dem Höhepunkt der auf uns einstürmenden Drangsal dieser Jahre, seitdem Jason und seine Anhänger abfielen von
8 der gottgeweihten Erde und vom Königtum. Und sie zündeten das Hauptportal an und vergossen unschuldiges Blut. Wir aber beteten zum Herrn und wurden erhört. Wir brachten Schlachtopfer dar und feines Mehl, entzündeten die Leuchter und stellten die Schaubrote aus."[39]

[35]ebd.176. ZEITLIN/TEDESCHE, 2 Maccabees, welche bei HABICHT nicht erwähnt sind, verlegen die Epitome nach Antiochien in die Zeit Agrippas I (41-44 n.Chr.), haben aber kaum Gefolgschaft gefunden.

[36]BUNGE, Untersuchungen 192, vgl. 202f.

[37]HABICHT, 2Makk 189.

[38]Vertreter bei HABICHT, 2Makk 189.

[39]Text nach HANHARIT, Maccabaeorum II; Uebersetzung nach HABICHT, 2Makk 201. Gelegentlich ersetzt man ακμη (V.7) durch αλκη (Krieg) oder αναγκη (Zwang) um der im Griech. stossenden Konstruktion εν τη θλιψει και εν τη ακμη zu

Was bedeutet 'Abfall vom Königtum'? Die Angabe, welche den Anfang der Schwierigkeiten festlegt, kann hier weiterhelfen. Bei dem Jason handelt es sich zweifellos um den Bruder des Onias, der sich die Hohepriesterwürde erkauft hatte, den gesetzestreuen Onias verdrängte, um hernach eine forcierte Hellenisierungspolitik zu betreiben, wie 2Makk 4,7-15 berichten. Der Verfasser von 2Makk wertet diese Blüte des Hellenismus negativ, nennt Jason gottlos und beklagt die Nachlässigkeit der Priester, mit der sie den Tempeldienst verrichten (4,13-15). Es ist ein Frevel gegen die göttlichen Gebote und die Ursache für die schlimme Zeit, die über die Juden hereinbrach (4,16 f.). Von dieser Wertung des Hellenisierungsprozesses her ist 2Makk 1,7 zu interpretieren, d.h. die Frage zu entscheiden, was 'Abfall vom Königtum' bedeutet. Jason fällt vom 'heiligen Land', wie wohl zu übersetzen ist, bzw. vom Tempelstaat[40] ab, indem er die auf dem Gesetz beruhende Verfassung[41] aufhob und gesetzwidrige Bräuche einführte (vgl. 4,11 5,8). 'Und vom Königtum' steht in Parallele zum 'heiligen Land'. Man hat deshalb darunter das Königtum Gottes zu verstehen. Der Staat der Juden ist der Staat, in dem Gott der König ist und die Gesetze gibt. Deshalb ist ein Abfall von den Gesetzen ein Abfall von der Königsherrschaft Gottes.[42] Die Wendung darf hier kaum

[39](Forts.) entgehen; vgl. HERKENNE, Briefe 42-45; ABEL, Maccabées 287.

[40]GRIMM, Handbuch IV 33.

[41]Seit der Perserzeit hatten die Juden das Recht, sich als religiöse und politische Gemeinschaft selbst zu organisieren, was ihnen auch von den Seleukiden (Antiochus III) bestätigt worden war; vgl. SCHUERER, History I 138-140; HABICHT, 2Makk 217 A.11a.

[42]So GRIMM, Handbuch IV 33; KNABENBAUER, Libri Machabaeorum 283; MOFFAT bei CHAP I 132; HERKENNE, 2Makk 45; HABICHT, 2Makk 201. ZEITLIN/TEDESCHE, 2 Maccabees 102; BEVENOT, Makkabäer 171 beziehen Basileia auf das ptolemäische (!) Königtum, indem sie durch die Brille der ägyptischen Empfänger des Briefes das Paktieren Jasons mit dem syrischen König als einen moralischen Abfall vom ptol. König, dem ehemaligen Oberherrn (bis 200 v.Chr.) über Palästina, auffassen. Doch das hätte wohl deutlicher ausgedrückt werden müssen, nachdem die Seleukiden bereits ca. 25 Jahre die Herren im Lande waren. Dasselbe gilt für den weiteren Vorschlag von ZEITLIN/TEDESCHE, 2 Maccabees 102; GUTBERLET, 2Makk 14, die vom Königtum der Hohepriester sprechen. Unwahrscheinlich ist aber auch die Beziehung auf dem Seleukidenkönig, denn gerade dank seiner guten Beziehungen zu Antiochus IV konnte Jason Hohepriester werden und vom 'Heiligen Land' abfallen. Denn das Uebel beginnt nach der Darstellung von 2Makk mit der Uebernahme des Hohepriesteramtes und der folgenden Hellenisierungspolitik, während vorher unter Onias die Gesetze genau beachtet wurden (3,1), sodass Gott den Tempel schützte, wie die Geschichte mit Heliodor (Kap.3) zeigt. Deshalb ist es unangebracht, den Abfall 1,7 mit 5,11 in Verbindung zu bringen: Antiochus IV fasst den

technisch verstanden werden im Sinne einer ausgeführten staatsrechtlichen Theorie der Theokratie. Ich vermute, dass der Verfasser auf den Ausdruck gekommen ist über die 'Lehre' vom Gesetz: Abfall vom Gesetz ist Abfall von Gott und seiner Herrschaft. Unwahrscheinlicher scheint mir der Gedankengang, dass die Hellenisierung die Anerkennung des seleukidischen Königs impliziere und dieser so in Konkurrenz zu Gott, dem König trete, denn die Oberhoheit ausländischer Könige war ja kein theologisches Problem.[43] Die Stelle ist ein frühes Zeugnis für den bei den Rabbinen thematisierten Zusammenhang von Gottesherrschaft und Gesetz.[43a]

6.4.3. Stellen aus der dritten Schicht

6.4.3.1. Das Opfergebet 1,24-29: Der Königstitel als einer unter vielen. Das Gebet redet Gott in einer langen Reihe von Anreden auch mit 'einziger König' an (1,24). Im wesentlichen gibt es die gleichen Gedanken wieder wie 2,17-18; es ist "eigentlich eine Paraphrase der auch dort verwandten Ex und Dt-Stellen".[44] Aehnlich dem Gebet Judits (Jdt 9,1-14) ist sowohl die Macht

[42](Forts.) Versuch Jasons, die Hohepriesterwürde mit Gewalt seinem Nachfolger Menelaos zu entreissen (5,5-7), als Abfall Judäas auf und erobert Jerusalem. Denn dann, so müsste man folgern, fällt Jason vom 'Heiligen Land' und vom syrischen König ab, weil er Menelaos nicht anerkennt. Nun stellt aber 2Makk den Menelaos als ebenso schlimm wie Jason dar (vgl. 5, 32-34.43-50), sodass ein Abfall von einem König, der solche Schützlinge einsetzt, eher positiv zu werten wäre, jedenfalls unmöglich mit einem Abfall vom 'Heiligen Land' gleichgesetzt werden könnte. Ausserdem zürnte Gott nach der Theologie von 2Makk wegen der Sünde der Israeliten (5,17), die im Abfall von Gott bestand und sicher nicht im Abfall von Antiochus IV. ABEL, Maccabées 287-89 weicht dem Problem mit seiner Uebersetzung aus: "depuis l'apostasie de Jason et de ses partisans en Terre Sainte et dans le royaume" (scil. des Séleucides).

[43]Das wurde sie nur, wenn die Könige mit dem Anspruch auf göttlicher Verehrung auftraten. Der Altar, welcher Antiochus IV im Tempel von Jerusalem aufrichten liess, war jedoch dem Zeus Olympios geweiht und es ist unwahrscheinlich, dass der Kult hätte ihm selber gelten sollen (vgl. SCHUERER, History I 155). Deshalb ist es kaum so, dass der Abfall vom Königtum darin besteht, dass man nicht Gott, sondern Antiochus IV anbetet.

[43a]Vgl. Kap.8 Anm.17.

[44]Vgl. BUNGE, Untersuchungen 119, wo er auch bemerkt, dass die Gottesprädikate βασιλευς, παντοκρατωρ, ο παντων κτιστης auch in der Epitome vorkommen: παντοκρατωρ 3,30 5,20 6,26 7,35.38 8,11.18.24 15,8.32 κτιστης 7,23 12,15 13,14. βασιλευς: 7,9 13,4. (BUNGE nimmt nur zwei Schichten an, sodass er Kap.7 zur Epitome rechnet.)

Gottes als auch seine rettende Nähe zu Israel betont, wenn auch im Einzelnen sehr verschieden. Beiden gemeinsam ist auch die Begründung für die verschiedenen Bitten: die Heiden sollen erkennen, dass du Gott bist (1,27 vgl. Jdt 9,14 und in 2Makk z.B. 7,37 9,17). Dem Königstitel Gottes kommt hier keine besondere Bedeutung zu.

6.4.3.2. 2Makk 7,9: Gott, der König der Welt, der aus dem Tod erretten kann. Der zweite der makkabäischen Brüder gibt vor dem Tod seiner Ueberzeugung Ausdruck, dass Antiochus IV ihn und seine Brüder zwar töten kann, der 'König der Welt' jedoch die für Gottes Gesetze Gestorbenen auferstehen lassen wird (7,9). Der Titel ist nicht zufällig. Antiochus ist in Kap.7 immer nur 'König' genannt (7,1.12.16.25.30.39). Wenn Gott 'König der Welt' ist, zeigt das seine Ueberlegenheit an.

'Kosmos' könnte gewählt sein, weil es sich bei der Auferstehung um ein Geschehen handelt, das in die Ordnung der Welt eingreift[45] (vgl. 7, 22f.28).

6.4.3.3. 2Makk 2,17: Eine Anspielung auf Ex 19,6 zur Interpretation der Tempelweihe. Der Abschnitt 2,16-18 bildet den Schluss des zweiten Briefes, welcher noch einmal die Begehung des Tempelweihfestes nahelegt.

> [16] Μέλλοντες οὖν ἄγειν τὸν καθαρισμὸν ἐγράψαμεν ὑμῖν · καλῶς οὖν ποιήσετε ἄγοντες τὰς ἡμέρας. [17] ὁ δὲ θεὸς ὁ σώσας τὸν πάντα λαὸν αὐτοῦ καὶ ἀποδοὺς τὴν κληρονομίαν πᾶσιν καὶ τὸ βασίλειον καὶ τὸ ἱεράτευμα καὶ τὸν ἁγιασμόν, [18] καθὼς ἐπηγγείλατο διὰ τοῦ νόμου · ἐλπίζομεν γὰρ ἐπὶ τῷ θεῷ ὅτι ταχέως ἡμᾶς ἐλεήσει καὶ ἐπισυνάξει ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν εἰς τὸν ἅγιον τόπον · ἐξείλετο γὰρ ἡμᾶς ἐκ μεγάλων κακῶν καὶ τὸν τόπον ἐκαθάρισεν.

16 'Da wir jetzt im Begriff stehen, die Reinigung zu begehen, haben wir euch geschrieben. Ihr aber werdet gut daran tun,
17 diese Tage zu feiern. Gott ist es ja, der sein ganzes Volk errettet und allen das Erbland gegeben hat, das Königtum und die Priesterschaft und die Heiligung (den Tempel?), so
18 wie er es im Gesetz versprochen hat. Denn wir setzen unsere Hoffnung auf Gott, dass er sich unser bald erbarmen und aus aller Welt wieder zusammenführen wird an die heilige Stätte. Denn aus grossen Nöten hat er uns herausgerissen und den Ort gereinigt.[46]

[45] Zur Bedeutung von 'Kosmos' in der LXX vgl. SASSE, ThW III 879-82.

[46] Text nach RAHLFS, LXX, Uebersetzung nach HABICHT, 2Makk 207. κληρονομια (V.17) ist das Erbland, das Heilige Land, vgl. GRIMM, Handbuch IV 59; ABEL, Maccabées 309.

Auf diese Stelle ist kurz einzugehen, da V.17 eine Anspielung auf Ex 19,6 (LXX) ist. Das zeigen V.18 und die Wortwahl V.17. ιερατευμα kommt ja nur im Zusammenhang mit Ex 19,6 vor,[47] und βασιλειον ist sonst in der LXX selten. 'Königtum' kann kaum auf die hasmonäischen Könige bezogen werden, da es solche im fingierten Zeitpunkt der Tempelreinigung noch gar nicht gab.[48] Viel eher sind die Ausdrücke auf das Volk zu beziehen. Das Ex 19,6 dem Volk im Falle seiner Bundestreue Verheissene ist jetzt noch einmal in Erfüllung gegangen.[49] Deshalb hoffen die Briefschreiber auch auf die baldige Sammlung aller Zerstreuten, welche Dtn 30,1-5 verheissen ist (V.18). Die Aufnahme von Ex 19,6 dient hier der heilsgeschichtlichen Interpretation der Tempelweihe.

6.4.4. 2Makk 13,4. Gott, der König der Könige, verfügt über den irdischen König

Auch in 13,4 ist der Königstitel passend eingesetzt: Gott, der den Groll des Königs Antiochus gegen Menelaos entfacht, ist der 'König der Könige'.[50]

6.5. Das dritte Esrabuch (Esdras A')[51]

In der sog. Pagenerzählung 3,1-5,6, einem Text, der nach einer verwickelten Traditionsgeschichte in 3Esr eingefügt wurde, wird Gott 4,46.58 'König des Himmels' genannt.

[47]Vgl. 12.3.1.2.

[48]Vgl. GRIMM, Handbuch IV 59; PENNA, Maccabei 186; ABEL, Maccabées 309f.; HABICHT, 2Makk 207 gegen BEVENOT, Makkabäer 178; ZEITLIN/TEDESCHE 2 Maccabees 114, die an Johannes Hyrkan (136-105 v.Chr.) oder an Agrippa I (41-44 n.Chr.) denken.

[49]Ich glaube, dass 2,17 'sein ganzes Volk rettend' nicht auf die Rettung aus Aegypten zu beschränken ist (gegen HERKENNE, Briefe 99; GUTBERLET, 2Makk 36; KNABENBAUER, Machabaeorum 300), sondern einen Bezug auf die Errettung aus der Hand der Seleukiden hat (vgl. 1,11f. 13,10f.). Dafür spricht auch 2,18b. Die Hoffnung auf die baldige Sammlung der Zerstreuten wird begründet durch die geschenkte Befreiung aus grossen Nöten, was sich auf die Tempelreinigung bezieht; vgl. GRIMM, Handbuch IV 59; BUNGE, Untersuchungen 75-82.

[50]So auch HABICHT, 2Makk 267. Diese Stelle gehört zum Auszug aus Jason.

[51]Die Unzialen ABV und eine Reihe von Minuskeleln überliefern Esdras A' vor Esdras B' (Esr+Neh). Die Vulgata zählt es als 3Esdras, während Esr und Neh dafür 1. und 2. Esdras genannt werden. Die moderne Forschung übernimmt die Zählung der Vulgata. In der griechischen Kirche und in der lateinischen vor Hieronymus wurde das Buch Esdras A' als kanonisch ange-

6.5.1. Einleitungsfragen zur Pagenerzählung

Die Pagenerzählung wird allgemein als Interpolation angesehen. Sie ist eine ursprünglich selbständige Erzählung. Ein jüdischer Bearbeiter hat eine ursprünglich eher orientalische als griechische Erzählung von einem Wettkampf dreier Jünglinge an einem Königshof aufgegriffen und durch die Einfügung des Preises der Wahrheit, durch atl. Anspielungen (vgl. z.B. 3Esr 4,40 mit Dan 2,38 und 1Chr 29,10f.; 3Esr 5,58-60 mit Dan 2,19-23), durch die Hinweise auf Gott, den dritten Pagen als Juden gekennzeichnet, der als Lohn für seinen Sieg für sein Volk die Befestigung Jerusalems erbat. Die Erzählung stammt aus demselben Erzählbereich, aus dem Zus Est und Dan stammen und sie weist Gemeinsamkeiten mit den Gastmahlszenen Dan 5,1ff. und Est 1,3ff. auf.[52]

Die jüdische Erzählung ist nur zu datieren, wenn man die Ankläge an Dan und Est als literarische Abhängigkeit von den kanonischen Büchern auffasst[53] und die Interpolation nicht erst nach der griechischen Uebersetzung des ganzen Buches ansetzt.[54] Dann ist sie zwischen 165 v.Chr. und 90 n.Chr. (Benützung durch Josephus) entstanden. Da die Uebersetzung Esdras A' gegenüber der Vorlage in der hebräischen Bibel freier ist als Esdras B', gilt Esdras A' als die ältere Uebersetzung und wird in die 2.Hälfte des 2.Jh. v. Chr. datiert.[55] Die jüdische Form der Pagenerzählung wäre dann vor diesem

51(Forts.) sehen, bis mit der Verbreitung der Vulgata der hebräische Kanon für die Bücher Esr bestimmend wurde (vgl. DENTER, Stellung 131). Die Probleme des Verhältnisses Esdras A' zu Esr/Neh können hier nicht besprochen werden; eine gute Uebersicht bei POHLMANN, Studien 14-26 und jetzt bei demselben, 3.Esra-Buch 377-385.

52 Soweit die Position von POHLMANN, Studien 35-52 mit Zusammenfassung der Diskussion. Die Ueberlieferungsgeschichte übernimmt er mit einigen Aenderungen von RUDOLPH, Esra-Neh V-VIII, der den Preis der Wahrheit einem Heiden zuschreibt (VI) und für ein griechisches Original eintritt (VIII). Auch MOWINCKEL, Studien zu Esra=Neh I 10 übernimmt diese Ueberlieferungsgeschichte, tritt aber für ein aramäisches Original ein (11), wie die neuere Forschung (vgl. POHLMANN, Studien 48f.).

53 So BAYER, 3Esra 128f.; RUDOLPH, Esra=Neh VIII; umgekehrt TORREY, Ezra-Studies 48; gegen literarische Abhängigkeit POHLMANN, Studien 42.

54 TORREY, Ezra-Studies 25: in aramäischen Text interpoliert; IN DER SMITTEN, Zur Pagenerzählung 493: vom Uebersetzer interpoliert; POHLMANN, Studien 50: erst nach der Uebersetzung interpoliert, da unterschiedlicher Wortgebrauch.

55 RUDOLPH, Esra-Neh XVII; WALDE, Esdrasbücher 141: wohl später als 3.Jh. v.Chr.

Termin entstanden.[56]

Der Ursprung der Erzählung ist ungewiss. Man denkt an die syropalästinische Weisheitsliteratur oder an Aegypten.[57]

6.5.2. 3Esr 4,46.58: König des Himmels

4,46 erinnert Zerubabel Darius an das Gelübde, das zu erfüllen er bei seinem Machtantritt dem König des Himmels gelobt hatte: Jerusalem zu befestigen, den Tempel wiederaufzubauen und die Tempelgeräte zurückzugeben (4,45f.).

4,58 berichtet der Erzähler, der Jüngling habe sich zum Himmel und gegen Jerusalem gewandt, um den König des Himmels zu preisen, weil er ihm den Sieg im Wettstreit gegeben habe.

Im Gespräch mit Darius und im Munde des Erzählers ist Gott der König des Himmels. Die Juden dagegen kennen einen persönlicheren Namen: Im Gebet nennt der junge Mann Gott den Herrn der Väter (4,60) und die Juden Babylons preisen den Gott ihrer Väter (4,62). Der Königstitel ist hier mit Bedacht gewählt, da die Erzählung am persischen Hof spielt, wo der Gott der Juden 'Himmelsgott' hiess (vgl. Esr 7,12). Der Titel passt zum persischen Hofkolorit der Erzählung.[58] Zugleich deutet er an, dass der König des Himmels über Darius steht. Dieser wird in der Erzählung immer nur 'König' genannt (ausser 4,46 in der direkten Anrede: Herr, König) (vgl. 2Makk 7). Dieses Thema von der Abhängigkeit der irdischen Könige von Gott ist jedoch in der Pagenerzählung mehr angetönt als ausgeführt.

6.6. Ergebnis aus der gesetzestreuen Literatur der Makkabäerzeit: Gott, der König, erweist sich als Retter

Die in diesem Kapitel behandelten jüdischen Schriften sind inhaltlich und gattungsmässig sehr verschieden. In keiner ist das Thema des Königtums Gottes zentral. Wenn Gott 'König' genannt wird, geschieht das in Gebeten oder liturgischen Zusammenhängen (ausser 2Makk 7,7 13,4). Die Entstehungs-

[56]Weiter hinauf geht TORREY, Ezra-Studies 37. Er datiert die Interpolation in den Beginn des 2.Jh. v.Chr.

[57]Syrien: TORREY, Ezra-Studies 44. Aegypten: COOK bei CHAP I 29.

[58]Der Titel 'König des Himmels' ist selten, vgl. Dan (Th) 4,37 (LXX) 4,37a.b im Munde Nebukadnezars; 3Makk 2,2 (Simon). Vgl. Tob 1,18 13,7.9(BA).11 (BA).13(BA) 13,16. In 3Esr wird er nicht wiederaufgenommen.

zeit der Gebete lässt sich meist kaum bestimmen, jedoch sind die Werke, in welche sie integriert oder interpoliert sind, in oder nach der grossen Krise unter Antiochus IV entstanden (Jdt, Dan, 2Makk). Schwieriger ist die Datierung bei den beiden Gebeten in ZusEst und bei der Pagenerzählung. Gemeinsam ist den Gebeten jedoch, dass der Königstitel nicht bloss zufällig vorkommt (mit Ausnahme von 2Makk 1,24), sondern in Zusammenhang steht mit der Erzählung oder der Botschaft des Buches. Ihr besonderes Profil erhalten die Gebete jedoch, wenn man sie im Lichte der geschichtlichen Ereignisse der Makkabäerzeit und der Thematik des Buches Daniel liest. Sie nehmen dessen Botschaft auf, dass Gott der König der Könige ist und sein Volk aus grösster Not erretten kann. Sie stehen ja innerhalb von Rettungsgeschichten. (Jdt, Est, Dan 3. Die Pagenerzählung motiviert im jetzigen Zusammenhang die Wiederaufnahme der Restauration Jerusalems nach dem Exil. 2Makk führt auf die Wiedereinweihung des Tempels hin.) Die Rettung liegt in der Abwendung einer meist tödlichen Gefahr. Der Zustand nachher ermöglicht es den Juden, unbehelligt gemäss ihren Gesetzen zu leben (Est, 2Makk, Jdt, vgl. auch 3Esr). Wenn nun die Gebete, welche vor dem Wendepunkt der Erzählung (Jdt, ZusEst) oder nach der Rettung stehen (ZusDan, vgl. Pagenerzählung), auf Gott, den König, verweisen, machen sie die Erzählung auf ihn hin transparent. Die Rettung ist das Werk des Königs. Die Erzählungen selber können leicht als Paradigmen für die geschichtlichen Ereignisse der Makkabäerzeit verstanden werden. Je nachdem, in welcher Zeit sie entstanden sind oder gelesen wurden, stärken sie die Hoffnung auf Rettung oder interpretieren die Ereignisse als Heilstat Gottes. So bewirkte die Hellenisierungspolitik und dann die Rettung aus der tödlichen Bedrohung des jüdischen Glaubens, dass der Glaube an den rettenden Gott bestätigt wurde. Inspiriert durch die Gestalt des historischen Gegenspielers, den mächtigen König Antiochus und evtl. durch das Buch Daniel, greifen die Gebete zum Ausdruck dieser Erfahrung auf die Tradition von Gott als dem König zurück. Sie lassen jedoch nicht durchblicken, dass es sich um die letzte oder endgültige Rettung handelte. Das unterscheidet diese Schriften von den in Kap.5 besprochenen. Ausser Jdt und natürlich Dan weisen sie auch keine besonderen Merkmale auf, welche auf eine bestimmte Gruppierung hinweisen würde. Sie sind Erbauungsschriften des und für das glaubenstreue Judentum.

6.7. Das dritte Makkabäerbuch

6.7.1. Einführung

Die im letzten Abschnitt gegebene Beschreibung von Gebeten trifft weitgehend auch auf zwei Gebete zu, welche in 3Makk stehen. Sie sind deshalb hier besprochen, obwohl 3Makk ein in Form und Stil hellenistisches Werk ist, welches in Aegypten in griechischer Sprache verfasst wurde.[59] Es weist aber inhaltlich viele Aehnlichkeiten mit frühjüdischen Schriften auf, welche grösstenteils in Palästina zu lokalisieren sind.[60] So ist das dritte Makkabäerbuch eine eigenartige Verbindung von jüdischem Konservativismus mit hellenistischer Rhetorik.[61]

An den beiden Höhepunkten der Erzählung enthält es lange Gebete, welche dann die Wendung herbeiführen, die Rettung aus der Not. Als Ptolemäus Philopator im Begriffe ist, das Allerheiligste des jüdischen Tempels zu betreten, betet der Hohepriester und Ptolemäus wird gelähmt, sodass er seine Absicht nicht zu Ende führen kann (Kap.2). Beim dritten Versuch, die im Stadion zusammengepferchten Juden von Elefanten zertrampeln zu lassen, bewirkt das Gebet Eleazars ihre Rettung vor dem Tode (Kap.6). Beide Gebete gleichen sich stark und stehen auch in ähnlichem Kontext: Aus dem ohnmäch-

[59]Das Buch wird meist ins 1.Jh.v.Chr. datiert. Man schwankt zwischen dem Anfang (EMMET bei CHAP I 155 wegen sprachlicher Uebereinstimmungen mit ptol. Papyri) und dem Beginn der römischen Zeit um 25 v.Chr. (HADAS, Maccabees 21; EISSFELDT, Einleitung 783; ROST, Einleitung 79: spezielle Bedeutung von laographia). Die früher verbreitete Datierung in die Zeit des Caligula (GRIMM, Handbuch IV 218f.; WILLRICH, Historischer Kern 255) ist aufgegeben worden.

[60]Zur Tempelschändung vgl. 2Makk 3,9-40 4Makk 4,1-14; zur Vernichtung durch Elefanten vgl. Josephus c.Ap. 2,5; zur Rettung 3Makk 6,18-21 vgl. 2Makk 3,25-29. Das Grundmuster einer tödlichen Bedrohung der Juden durch einen heidnischen König findet sich in Est. Mit Aristeas kommt das Buch im Thema des Verhältnisses zum heidnischen Königtum überein, wenn es auch dieses weniger positiv sieht. Mit Est und 2Makk gemeinsam hat es den Charakter einer Festlegende. Gebete vor den Wendepunkten der Handlung findet man in ZusEst ZusDan Jdt. Dazu kommen noch Aehnlichkeiten im Detail, vgl. dazu EMMET bei CHAP I 156f. Eine Uebersicht bei HADAS, Maccabees 6-12.

[61]Zur Gattung vgl. HADAS, Third Maccabees and Greek Romance; ders., III Maccabees and the tradition of Patriotic Romance. Der Verfasser hat die Anm.60 genannten Werke z.T. gekannt und ist mit hellenistischer Literatur vertraut. Theologisch ist er konservativ (EMMET bei CHAP I 162; HADAS, Maccabees 25).

tigen Geschrei der verzweifelten Menge erhebt sich eine hervorragende Gestalt und spricht das rettende Gebet.

6.7.2. Das Gebet des Simon an den wahren, rettenden König (3Makk 2,1-20)

(1) Der Hohepriester Simon beugte im Angesichte des Tempels seine Kniee, streckte die Hände und betete in geziemender Weise also:

(2) O Herr, Herr, du König des Himmels und Gebieter aller Kreaturen, Allheiliger, Alleinherrschender, Allmächtiger, achte auf uns, die wir von einem Unheiligen und Ruchlosen, der auf (seine) Kühnheit und Stärke pocht, bedrängt werden!

(3) Denn du, der du das All geschaffen und alles in deiner Gewalt hast, bist ein gerechter Herrscher und richtest die, die Etwas in frevelhafter und hochfahrender Weise thun.

(4) Du hast die vernichtet, die vor Zeiten Unrecht thaten, unter denen sich auch die auf (ihre) Kraft und Kühnheit vertrauenden Riesen befanden, indem du unermessliches Wasser über sie kommen liessest.

(5) Du hast die Uebermütiges verübenden Sodomiten, die durch ihre Schandthaten berüchtigt waren, durch Feuer und Schwefel verbrannt und so für die Nachkommen ein warnendes Beispiel aufgestellt.

(6) Du hast den trotzigen Pharao, der dein heiliges Volk Israel knechtete, durch mannigfaltige und zahlreiche Plagen geprüft und so deine grosse Macht kundgethan. (7) Und als er mit Wagen und einer Menge von Kriegern nachsetzte, versenktest du ihn in die Tiefe des Meers; die aber, die auf dich, als den Gebieter der ganzen Schöpfung, vertrauten, führtest du wohlbehalten hindurch. (8) Und da sie die Werke deiner Hand gesehen hatten, priesen sie dich, den Allmächtigen.

(9) Du, o König, der du die unbegrenzte und unermessliche Erde geschaffen hast, erwähltest diese Stadt und heiligtest diese Stätte auf deinen Namen dir, der keines Dinges bedarf, und verherrlichtest sie durch (deine) majestätische Erscheinung, indem du sie aufrichtetest zur Verherrlichung deines grossen und hochgepriesenen Namens. (10) Und aus Liebe zum Hause Israels verhiessest du ja, dass, wenn wir abtrünnig würden, und uns Not überfiele, und wir dann an diese Stätte kommen und beten würden, du unser Gebet erhören wollest.

(11) Und du bist ja treu und wahrhaftig! (12) Als aber unsere Väter oftmals bedrängt wurden, halfst du ihnen in der Erniedrigung und errettetest sie aus grossen Gefahren.

(13) Ja, siehe nun, heiliger König, wegen unserer vielen und grossen Sünden werden wir unterdrückt und unterlagen unseren Feinden und sind schlaff in Ohnmacht. (14) In unserem Elend aber trachtet dieser Freche und Ruchlose die heilige Stätte zu beschimpfen, die auf Erden deinem herrlichen Namen geweiht ist. (15) Denn deine Wohnung, der höchste Himmel, ist den Menschen unerreichbar. (16) Aber da du aus Wohlgefallen an deiner Verherrlichung in deinem Volk Israel diese Stätte geheiligt hast,

(17) so strafe uns nicht durch die Unreinigkeit dieser (Menschen), noch züchtige uns durch (ihre) Ruchlosigkeit, damit sich die Gottlosen nicht rühmen in ihrem Hochmut, noch mit ihrer frechen Zunge triumphieren und sprechen: (18) W i r entweihten das hochheilige Haus, wie die Häuser der Scheusale entweiht werden!

(19) Wische hinweg unsere Sünden
und tilge unsere Vergehungen
und offenbare zu dieser Stunde deine Barmherzigkeit!
(20) Möchte uns bald dein Erbarmen zuteil werden,
und bringe Loblieder in den Mund derer, die betrübten und zerschlagenen Herzens sind, indem du uns Frieden schaffst![62]

Auf die textkritisch zweifelhafte Einleitung V.1[63] folgt V.2 eine Anrede Gottes mit sechs Epitheta und eine kurze Bitte. Die Gottesnamen nach 'Herr' betonen die Macht und Erhabenheit Gottes. Ab V.3 wird die Bitte begründet durch einen allgemeinen Hinweis auf das gerechte Herrschen Gottes. Im Folgenden wird diese Aussage mit Beispielen belegt. Jedes Thema beginnt mit συ (V.3; V.4: die vorsintflutlichen Frevler, V.5: die Sodomiter, V.6-8: der Pharao, V.9f.: die Erwählung und Heiligung des Tempels (mit einer erweiterten Anrede: συ, βασιλευ). V.11f. fassen diese Reihe zusammen durch die Bestätigung der Treue Gottes und durch eine generelle Erwähnung der Hilfe Gottes den Vätern gegenüber. Damit schliessen diese Verse die Vertrauensaussagen ab und leiten über zur eigentlichen, ausführlichen Bitte für die Gegenwart. Sie ist eingeleitet durch ιδου δε νυν, αγιε βασιλευ und einem Schuldbekenntnis. Die verzweifelte Situation ist die Folge der Sünde, aber der heidnische König will diese Schwäche ausnützen, um den Tempel zu entweihen.

Die schönen Schlussbitten V. 19.20 nehmen kaum noch Bezug auf die Tempelschändung und konzentrieren sich auf die Sündenvergebung, die Offenbarung der Barmherzigkeit, die Gewährung von Frieden. Aufs Ganze gesehen ist es ein schönes Gebet, das im Vergleich zum Stil des Restes von 3Makk beinahe als schlicht bezeichnet werden könnte.

[62] Uebersetzung von KAUTZSCH bei KAP I 123f. Der griechische Text ist in den Septuagintaausgaben zu finden; in der Göttinger LXX stammt er von HANHART, Maccabaeorum liber III.

[63] V.1 fehlt in den Maiuskeln AV und findet sich nur in den Zeugen der lukianischen Rezension, während die sog. q-Rezension einen allgemeineren Einleitungssatz hat ('und sie sprachen einmütig'). Die Existenz zweier verschiedener Einleitungen zeigt, dass der abrupte Uebergang störte. Der Vers muss deshalb früh ausgefallen sein, wenn er nicht überhaupt gefehlt hat. Die Parallele zum Gebet des Eleazar Kap.6 (Uebergang von allgemeinem Beten zu bekanntem Vorbeter) liefert auch kein sicheres Argument, da ein geschickter Interpolator sich gerade an Kap.6 hätte orientieren können. Gegen die Ursprünglichkeit HANHART, Maccabaeorum liber III 17; dafür GRIMM, Handbuch IV 234.

Die Wahl der Gottesbezeichnungen ist nicht willkürlich. Die Gefahr kommt von einem heidnischen König. Am Anfang (V.2) folgen zweimal auf einen religiösen Titel ('Herr, Herr'; 'Heiliger unter Heiligen' (=Allheiliger); man beachte die Doppelung) je zwei Bezeichnungen, die in Konkurrenz zum irdischen König stehen ('König des Himmels und Gebieter der ganzen Schöpfung'; 'Alleinherrscher, Allmächtiger'). Ein einziger Titel, der Königstitel, wird im Gebet wiederaufgenommen: V.9 bei demjenigen Gnadenerweis Gottes, der jetzt bedroht ist, der Erwählung des Tempels, und V.13 beim Beginn der eigentlichen Bitte, hier gesteigert: 'Heiliger König'. Es handelt sich also nicht einfach um eine leere Häufung von Titeln, um ein Ueberwuchern, sondern um einen durchdachten Vorgang. Der Verfasser hat die bei den Gebeten dieser Zeit übliche Häufung von Gottesanreden genutzt und für seine Absicht fruchtbar gemacht. Er betont gerade durch die Attribute, dass Gott der wahre König ist und geht damit auf ein Problem ein, das angesichts der Macht der irdischen Königreiche für die Juden immer wieder aktuell war.[64]

6.7.3. Das Gebet des Eleazar an den grossmächtigen König 3Makk 6,1-15

(1) Ein gewisser Eleasar aber, ein angesehener Mann von den im Lande befindlichen Priestern, der es mit seinem Lebensalter schon zum Greisenalter gebracht hatte und mit jeglicher Tugend des Lebens geschmückt war, hiess die Aeltesten, die um ihn waren, von der Anrufung des heiligen Gottes abstehen und betete (selbst) also:

(2) Grossmächtiger König, höchster, allmächtiger Gott, der du die ganze Schöpfung voller Erbarmen regierst, (3) siehe auf den Samen Abrahams, auf die Kinder des (dir) geheiligten Jakob, das Volk, das dein geheiligtes Erbteil ist (und nun) fremd in fremdem Land ungerechterweise zu Grunde geht, o Vater!

(4) Du hast den Pharao mit seinen vielen Wagen, den einstigen Beherrscher (eben) dieses Aegyptens, als er sich in gottlosem Trotz und mit grosssprecherischer Zunge überhob, samt seinem übermütigen Heer ins Meer versenkt und umgebracht, indem du dem Volk Israel das Licht deiner Gnade scheinen liessest.

[64] Die vielen Gottesprädikate in 3Makk sind für unsern Geschmack etwas bombastisch, aber sie betonen praktisch immer entweder die Macht Gottes (grösster Gott 1,9.16 3,11 4,16 5,25 7,22; vgl. 7,2.6.9.; der alle Gewalt besitzt u.a. 1,27 5,7.28.51 6,12.14.39 7,9 usw.) oder seine Barmherzigkeit Israel gegenüber (5,7.13 6,9.13.29.32 7,16.23). Die Wahl der Titel bringt also zum Ausdruck, dass Gott zu seinem Volk schaut und die Mächte beherrscht (vgl. noch 3Makk 6,24.33 7,9). Vgl. noch bei EMMET bei CHAP I 162 die Liste der Titel, die in der LXX nicht vorkommen.

(5) Du hast den auf seine unzähligen Scharen pochenden Sanherib, den stolzen König der Assyrier, nachdem er sich bereits das ganze Land mit seinem Schwert unterworfen hatte und sich gegen deine heilige Stadt erhob und in prahlerischem Trotze Lästerliches redete,

- du, Herr, hast ihn zerschmettert, indem du vielen Völkern deine Macht offenkundig werden liessest.

(6) Du hast die drei Gefährten in Babylonien, die ihr Leben freiwillig dem Feuer preisgaben, um nicht den nichtigen (Götzen) dienen zu müssen, bis auf das Haar unversehrt errettet, indem du den vom Feuer durchglühten Ofen mit Tau benetztest und die Flamme gegen alle (ihre) Feinde triebst.

(7) Du hast Daniel, als er infolge neidischer Verleumdungen den Löwen unter der Erde als Frass für Tiere hingeworfen war, unverletzt wieder ans Licht heraufgebracht.

(8) Jonas aber, der im Bauche des von der Meerestiefe genährten Seeungeheuers rettungslos dahinschwand, hast du, o Vater, allen den Seinigen unversehrt wiedergezeigt.

(9) Und nun, du Frevelhassender, Erbarmungsreicher, des Alls Beschützer,
erscheine eilends denen, die von Israels Geschlecht sind, (jetzt) aber von den abscheulichen, gottlosen Heiden misshandelt werden.

(10) Wenn aber unser Leben infolge des Aufenthaltes in der Ferne in Gottlosigkeiten verstrickt worden ist, so rette uns aus der Feinde Hand
und vernichte uns, o Herr, durch einen Tod, wie es dir beiliebt,
(11) damit nicht die auf Eitles Sinnenden den eitlen (Götzen) Dank sagen wegen des Verderbens deiner Geliebten und sprechen: Nicht einmal ihr Gott rettete sie!

(12) Du aber, der du alle Stärke und Macht besitzest, Ewiger,
siehe jetzt darein!
Erbarme sich unser, die wir infolge des unvernünftigen Uebermuts der Gottlosen in der Weise von Verrätern des Lebens verlustig gehen sollen.

(13) Mögen heute die Heiden erschrecken vor deiner unbezwinglichen Macht, du Herrlicher, der du die Macht hast, das Geschlecht Jakobs zu erretten.

(14) Mit Thränen fleht dich an die ganze Menge der Kinder und ihre Eltern.

(15) Möge allen Heiden offenbar werden, dass du mit uns bist, o Herr, und dein Antlitz nicht von uns abgewendet hast; sondern, wie du gesagt hast: "auch wenn sie sich im Land ihrer Feinde befinden, übersehe ich sie nicht" -
das mache nun wahr, o Herr![65]

Das Gebet des Eleazar[66] ist dem Gebet des Simon ähnlich. Es steht in der Erzählung vom mehrmaligen Versuch des Königs, die Juden durch berauschte Elefanten zu vernichten (Kap.5). Bei jedem Versuch beten die Juden um Rettung. Das erste Mal rufen sie ununterbrochen Gott an, 'den allmächti-

[65] Uebersetzung von KAUTZSCH bei KAP I 131f.

[66] Eleasar ist Typus für einen glaubenstreuen Juden, vgl. 2Makk 6,18-31 4Makk 5-7 Arist. passim.

gen Herrn und Gewalthaber über alle Macht, ihren barmherigen Gott und Vater' (5,7). Nach der Vereitelung preisen sie 'ihren heiligen Gott' und bitten 'den Leichtversöhnlichen', seine Stärke den Heiden zu zeigen (5,13). Vor dem zweiten Anlauf bitten sie 'den grössten Gott' um erneute Hilfe (5, 25). Der Pharao vergisst diesmal alles. 'Als aber die Juden das über den König hörten, priesen sie den offenbar gewordenen Gott, den Herrn und König der Könige' (5,35). Am dritten Tag flehen die in Todesgefahr Schwebenden mit überaus lauter Stimme 'den Gebieter aller Macht' um eine rettende Erscheinung an (5,51). Im Augenblick der grössten Gefahr folgt wieder ein Gebet. Diesmal ist es ausformuliert und wird vom angesehenen Priester Eleazar gesprochen. Es beginnt 6,2 mit der Anrede Gottes . Die Titel passen bestens zur Situation. V.3 formuliert die Bitte um Zuwendung in biblischem Stil. Zum Ausdruck des Vertrauens schildern V.4-8 vergangene Rettungstaten Gottes, jeweils mit 'du' eingeleitet. (Nur V.8 ist anders formuliert.) V.9 leitet die eigentliche Bitte mit seltenen Gottesanreden ein, die aber durchaus auf die Situation zutreffen. V.10f. enthält ein Sündenbekenntnis mit der Bitte, dass Gott die Strafe der Sünder selber vornehme und nicht den Heiden überlasse, damit nicht ihre Götter stärker erscheinen. V.12 wird die Bitte nach einer erneuten Anrede, welche die Macht Gottes betont, fortgeführt. Nach der Rettung preisen die Juden 'den heiligen Retter, ihren Gott' (6,29) und sie feiern ein Fest, das für die ganze Zeit ihres Aufenthaltes in der Fremde gefeiert werden soll (6,36).

6.7.4. Ergebnis aus 3 Makk

3Makk will zeigen, dass Gott seine Getreuen aus den verzweifeltesten Situationen retten kann, in die sie durch die Heiden gebracht werden. Der König der Heiden gehört in 3Makk, wenn auch nur widerwillig, zu den Bedrängern der Juden. Es stellt sich so die Frage, wer der wirkliche König ist. Die beiden Gebete geben deutlich ihrem Glauben Ausdruck, dass Gott der wahre König ist.

Beide Gebete in 3Makk stehen in der Tradition hebräischer Gebete und sie bilden den am wenigsten hellenistischen Teil des Buches.[67]

[67] Vgl. HADAS, Maccabees 160.

7. KAPITEL : DAS WEITERWIRKEN DER HOFFNUNG AUF DIE OFFENBARUNG DER HERRSCHAFT GOTTES BEI DEN PHARISAEERN

Die Sammelbewegung der Chasidim überlebte das Ende der Religionsverfolgung nicht lange. Zu verschiedene Elemente hatten sich in der gemeinsamen Ablehnung der Hellenisierung zu einer Bewegung verbunden. Das religiöse Anliegen, den Glauben in der Treue zur Tora zu leben, wurde jedoch weitergetragen, nachdem durch die erneute Tempeleinweihung (164 v.Chr.) und durch die Gewährung der Religionsfreiheit durch Lysias und Antiochus V (162 v.Chr.) die tödliche Gefahr gebannt war. Während die Makkabäer von diesem Zeitpunkt an in erster Linie politische Ziele verfolgten und radikale Strömungen sich vom Gros des Volkes absonderten, widmete sich ein wahrscheinlich wesentlicher Teil der Chasidim, die späteren Pharisäer, der Aufgabe, möglichst weite Kreise für ein gesetzestreues Leben zu gewinnen. Hier wurde offenbar auch die Hoffnung auf die Gottesherrschaft weitergegeben, denn in historischen Krisenzeiten, welche eine gewisse Aehnlichkeit mit der Makkabäerzeit aufwiesen, finden sich einige Zeugnisse für diese Hoffnung.

7.1. Die Psalmen Salomos

7.1.1. Der Aufbau der Sammlung und ihre Schichten

Unter dem Namen Psalmen Salomos ist eine Sammlung von psalmartigen poetischen Texten in griechischer Sprache erhalten, welche auf ein verlorenes hebräisches Original zurückgeht, das oft nicht sehr glücklich übersetzt wurde. Sie ist in Palästina entstanden und bietet sich auf den ersten Blick ziemlich uneinheitlich und ohne bestimmten Aufbau dar.[1] Einige Psalmen han-

[1] Die kritische Ausgabe von GEBHARDT, Psalmen Salomos hat alle Hss verwertet und die älteren Ausgaben ersetzt. RAHLFS hat diesen Text in seine LXX-Ausgabe übernommen. Seither wurde noch ein kleines Fragment gefunden (PsSal 17,2-18,4, vgl. BAARS, A New Fragment). HANN, Prolegomenon nennt drei Hss, welche GEBHARDT nicht zugänglich waren. Seine Genealogie der Hss ist komplizierter als die von GEBHARDT, da er Textvermischungen annimmt (war mir nicht zugänglich, vgl. DissAbstr Int A 38 (1977) 2196A). Es bestehen zwei verschiedene Verszählungen (SWETE/VITEAU, GEBHARDT/RAHLFS). Ich folge der von GEBHARDT. Die syrische Uebersetzung ist eine Tochterübersetzung aus dem Griechischen. KUHN, Textgestalt glaubte, sie sei direkt aus dem Hebräischen übersetzt. Er fand jedoch keine Gefolgschaft, vgl. BEGRICH, Text. - Hebräisch als Ursprache ist allgemein anerkannt, vgl. VITEAU, Psaumes 105-124; DELCOR, DBS IX 221-225, ebenso Palästina als Ursprungsland. Zur Einleitung und Forschungsgeschichte vgl. neben den Einleitungen DELCOR, DBS IX 214-245; VITEAU, Psaumes 192-239; SCHUEPHAUS, Psalmen 1-20.

deln in allgemein gehaltenen Wendungen und in Anlehnung an den kanonischen Psalter[2] von Problemen und Erfahrungen im Leben der Frommen, reflektieren über die Gerechtigkeit Gottes und sein Erbarmen. Sie haben ein abgeklärt-weisheitliches Gepräge.[3]

Andere spiegeln deutlich historische Begebenheiten aus der Zeit der letzten Hasmonäer und dem Vordringen des Pompeius in Judäa in der Mitte des letzten Jahrhunderts vor Christus[4] und reden aus dieser Notsituation engagiert mit Gott. Es handelt sich dabei in erster Linie um die drei längsten Psalmen 1/2 8 und 17. Aber auch Ps 7 und die Pss 4 und 12 wiederspiegeln bedrängende Situationen innerhalb des jüdischen Volkes, die in dieselbe Zeit passen. Die Psalmen 11 und 17 mit ihren eschatologischen Hoffnungen können als Reaktion auf diese Lage verstanden werden. Im Gegensatz zu den in sich geschlossenen Psalmen der ersten Gruppe sind diese Texte komplexer und uneinheitlicher. Auch enthalten sie reflektierende Passagen, die den Anliegen der ersten Gruppe ähnlich sind und die sich meist leicht herauslösen lassen. Die historisierenden Psalmen bilden den Anfang (1/2), die Mitte (8) und, mit Ps 17 und seinem Porträt des Messias als Höhepunkt, den Schluss. Ps 11 bereitet auf diese eschatologische Rettung vor. All dies legt die Vermutung nahe, dass es sich bei der jetzigen Sammlung um ein bewusst gestaltetes Werk handelt. Das ist die überzeugende These von SCHUEPPHAUS. Aus ursprünglich wohl unabhängigen Texten wurde eine erste Psalmenreihe geschaffen, die

[2]Vgl. VITEAU, Psaumes 89-91. RYLE/JAMES, Psalms LX weisen auf die Nähe zu den lukanischen Hymnen hin.

[3]PsSal 3 6 10 13-16. Den weisheitlichen Aspekt betont stark JANSEN, Psalmendichtung 49.

[4]Ueber diesen zeitgeschichtlichen Hintergrund ist sich die Forschung seit WELLHAUSEN, Pharisäer und Sadduzäer, weitgehend einig und die Psalmen werden entsprechend in die Periode um 80-40, meist 63-48 v.Chr. datiert, vgl. z.B. ausführlich bei VITEAU, Psaumes 5-45: MAIER, Mensch 264-280; DELCOR, DBS IX 229-235; SCHUEPPHAUS, Psalmen 5 A.45 (Liste). 105f.115f. FRANKENBERGs Datierung in die Zeit der Syrerkämpfe unter Antiochus IV (Datierung 62) ist unhaltbar, da er wichtige Hinweise entweder symbolisch erklärt (z.B. den Tod des Pompeius PsSal 2,25-29: Die Verse können nicht auf Pompeius gedeutet werden, "so schön auch die Worte auf dies Ereignis zu passen scheinen" (ebd.11) oder einfach übergeht (z.B. 17,12 Gefangene nach Westen (vgl. ebd.39). ABERBACH, Historical Allusions, sieht in PsSal 4 11 und 13 die Reaktion des Verfassers auf den Parthereinfall 40-38 beschrieben und EFRON, Psalms of Solomon hält die Psalmen gar für ein christliches Produkt, welches die Juden wegen der Verfolgung Christi verdammt.

um das Thema 'Gottes Hilfe in Feindesnot' kreiste und die Ereignisse der Jahre 63-61 v.Chr. in klagend-bittender Struktur evozierte: der Anmarsch der Römer auf Jerusalem, die irrige Hoffnung, Jerusalem würde verschont werden, die Einnahme der Stadt, das Betreten des Tempels durch Pompeius, die Haltung jüdischer Kreise diesem gegenüber, die Verschleppung der Gefangenen.[5] In dieser Situation bittet die Gemeinde um die Hilfe Gottes gegen äussere und innere (PsSal 4 12) Bedrücker. "Gottes Hilfe aber beinhaltet für sie (die Gemeinde in Jerusalem) Ueberwindung und Vernichtung der Feinde, Wiederaufrichtung und Konstituierung des wahren und heiligen Volkes Israel unter der königlich-richterlichen Regierung eines von Gott erweckten Davididen."[6] Diese ältere Psalmenreihe, ein wohl "aus dem synagogalen Gottesdienst stammende(s) Gebetsformular gemeindlicher Kreise Jerusalems"[7], ist als unmittelbare Reaktion auf die noch andauernde Notzeit nach 63-61 v.Chr. verständlich.[8]

Diese Psalmreihe ist überarbeitet und durch die restlichen Psalmen ergänzt worden (vgl. Anm.12). "So entstand eine geschichtstheologische Schrift psalmenartigen Gepräges, die offenbar zur Unterweisung und Paränese in der synagogalen Gemeinde Verwendung fand, um im Rückblick auf die Pompeiuszeit die Juden wie Heiden zuteilgewordene, ihnen aber noch endgültig zuteilwerdende und daher in Anspruch nehmende Gerechtigkeit Gottes thematisch in den Vordergrund zu rücken."[9] Ihre Intention ist also nicht mehr, Gott zum sofortigen Eingreifen und zur Aufrichtung ewigen Heils zu veranlassen, sondern "im Zusammenhang einer bestimmten Geschichtsdeutung dem Kreis der Frommen ihre Stellung und Aufgabe vor Gott zu verdeutlichen."[10] Diese zweite Schrift setzt den Tod des Pompeius voraus, weiss aber noch

[5] Die erste Psalmreihe umfasst die PsSal 1/2 4 7 8 11 12 17 und Teile von 5 und 9, vgl. SCHUEPPHAUS, Psalmen 77f.107-116.138-142 und die Zusammenfassung 154-158.

[6] SCHUEPPHAUS, Psalmen 156, vgl. 107-116.

[7] ebd.155, vgl. 142. An die Synagoge als Sitz im Leben denken auch WELLHAUSEN, Pharisäer und Sadduzäer 131; HOLM-NIELSEN, Erwägungen 119; JANSEN, Psalmendichtung 54f., der jedoch auch aussergottesdienstlichen, didaktischen Gebrauch vermutet.

[8] SCHUEPPHAUS, Psalmen 115f.

[9] ebd.155, vgl. 76f.81-107.142-151.

[10] ebd.117; vgl. LAGRANGE, Judaïsme 149: Les psaumes "sont en grande partie une explication des voies de Dieu à la lumière des doctrines religieuses de ce parti pieux devenu le parti des Pharisiens".

nichts von den Unruhen in Palästina nach der Ermordung Cäsars. Sie stammt also wohl aus der Zeit 48-43/42 v.Chr.[11] Sie lässt sich auch literarkritisch von der ersten mit einiger Gewissheit abheben.[12] Beide Werke stimmen in ihrer geschichtstheologischen Konzeption, in Anthropologie und Eschatologie weitgehend überein. Die Unterschiede erklären sich durch die unterschiedliche geschichtliche Situation und Intention, sodass beide "Entwicklungsstufen einer bestimmten theologischen Grundrichtung aus der Mitte des vorchristlichen Jahrhunderts"[13] in einem Abstand von etwa 15 Jahren widerspiegeln. Sie sind Zeugen des frühen Pharisäismus, der in theologischer Entwicklung steht und den Weg zum späteren Pharisäismus erkennen lässt.[14]

7.1.2. Die früh-pharisäische Herkunft der Psalmen Salomos

Seit WELLHAUSEN war die Zuordnung der PsSal zur pharisäischen Bewegung lange Zeit ziemlich unbestritten, während die Identifizierung der angegriffenen Gegner mit den Sadduzäern oft als zu einfach in Zweifel gezogen wurde. Als Gegner sind neben den Römern sicher die Hasmonäer und die herrschenden Kreise genannt, die Reichen, Mächtigen und Unfrommen im Lande, aber diese sind nicht einfach mit den Sadduzäern deckungsgleich.[15]

[11] SCHUEPPHAUS, Psalmen 105f. Die Bezeichnung der Psalmen als salomonisch, die einzelnen Psalmüberschriften und weitere Vermerke (musikalische Anweisungen PsSal 18,10-12) sind erst später hinzugefügt worden, vgl. SCHUEPPHAUS, Psalmen 74.151-153 mit Literatur; ähnlich VITEAU, Psaumes 44.95-98.

[12] Zu ihr gehören die Ueberarbeitungen in PsSal 1,8 2,3f.8a.9.10.15-37 4,8a+b.23-25 7,4.9 8,7.8b.11-13.22b-26.29.32b.33a.34 9,2b-7.10b.11 11,9 12,6b+c 17,1-3.7-10.14-20.21bα.23b-25.27.32-46 und die neuen Psalmen 3 5,1-4.8-19 6 10 13-16 18,1-9(10-12). Wenn auch mit Literarkritik in den Pseudepigraphen vorsichtig umgegangen werden muss, erhalten die Analysen SCHUEPPHAUS mehr Gewissheit durch die Tatsache, dass sie auch inhaltlich abgestützt sind und dass sowohl die Urschrift als auch das Endprodukt als sinnvolle Grössen erscheinen, deren Absicht beschrieben werden kann und die geschichtlich lokalisierbar sind.

[13] SCHUEPPHAUS, Psalmen 158, vgl. 117-127.

[14] ebd. 127-137.

[15] Vgl. LAGRANGE, Judaïsme 159f.; FRANKENBERG, Datierung 60f. Das Gegensatzpaar Fromme-Gottlose bezieht sich in erster Linie auf ein Verhalten und die Personengruppen oder Parteien sind diesen untergeordnet, vgl. SCHUEPPHAUS, Psalmen 96. Die PsSal sind keine Streitschrift einer Partei gegen eine andere. Die üblicherweise als typisch pharisäisch angesehenen Themen der Auferstehung 3,12, des freien Willens 9,4, des Messianismus PsSal 17 sind nicht polemisch formuliert. Es geht dem Verfasser nicht um dogmatischen Auseinandersetzungen, vgl. EISSFELDT, Einleitung 830; zur umfas-

Die Forscher, die die PsSal den Pharisäern absprechen, weisen darauf hin, dass die Ansichten, die zur Charakterisierung als pharisäisch geführt haben, nämlich (1.) antihasmonäische Einstellung (1,8 8,15.24-26 17,5-9), (2.) Gesetzesgehorsam (14,2), (3.) Prädestination und freier Wille (5,4 9,4a), (4.) Auferstehungsglaube (3,12) und (5.) messianische Vorstellungen (PsSal 17 18), entweder auch von andern Gruppen geteilt würden (1.-4.) oder gar eher untypisch für die Pharisäer seien (5.). Gewisse Aehnlichkeiten mit Qumran liessen es klüger erscheinen, die PsSal mit eschatologischen Kreisen in Verbindung zu bringen.[16]

Die Schwierigkeit liegt darin, dass wir über die Pharisäer des ersten vorchristlichen Jahrhunderts nicht sehr umfassend informiert sind. Bei Josephus treten sie unter Johannes Hyrkan, Alexander Jannäus und Alexandra als mächtige politische Partei in Erscheinung (Ant 13.10.5-6 15.5 16.1-6). Seine knappen Angaben über ihre Lehren sind auf griechische Leser zugeschnitten (Ant 13.5.9; 18.1.1-3; Bell 2.8.14). Ausserdem ist es nicht klar, in welcher Zeit sie diese Lehren vertreten haben. Die Evangelien und die rabbinischen Traditionen über die Pharisäer in spätherodianischer und römischer Zeit schildern sie dagegen als eine auf sich selbst zentrierte Gruppe. Sie überliefern gruppeninterne Streitigkeiten, z.B. über rituelle Fragen. Ueber ihr Verhältnis zu andern Gruppen oder über Fragen politischer Natur hören wir jedoch nichts. NEUSNER vermutet, dass mit Hillel, einem Zeitgenossen des Herodes, der Wandel der Pharisäer von einer politischen Partei zu einer religiösen Sekte gekommen sei.[17]

Die oben erwähnten Artikel gehen nun von einem schematischen Phari-

[15](Forts.) senderen Interpretation des oft aus dem Kontext gerissenen PsSal 9,4 vgl. SCHUEPPHAUS, Psalmen 51 A.195. 102 A.257. Zur Problematik der Situierung der Sadduzäer vgl. BAMMEL, Sadduzäer.

[16]So O'DELL, Religious Background, der die PsSal als ein Produkt individueller Frömmigkeit ansieht, aus Kreisen der Chasidim, welche er nicht als festumrissene Partei versteht, "but rather a general trend of pious, eschatological Jews whose piousness was one of an individual nature rather than something imposed them by the group" (257). WRIGHT, Psalms of Solomon übernimmt O'DELL weitgehend (ohne Verweis) und sieht hinter den PsSal eine apokalyptische Gruppe, aber nicht Qumran oder die Essener (145f.). Aehnlich Charlesworth, Pseudepigrapha 195. HULTGARD, Eschatologie 303 führt 'cercles des hakamim' ein, die weder pharisäisch noch essenisch sind.

[17]Vgl. zum obigen NEUSNER, Rabbinic Traditions III 304-306. Zu den Pharisäern vgl. MICHEL/LE MOYNE DBS VII 1022-1115 mit Literatur.

säerbild aus, in dem vor allem die eschatologische Erwartung keinen Platz hat. Dieser Punkt ist allerdings umstritten, jedoch dürfte es nicht angebracht sein, die rabbinische Vorsicht gegenüber messianischen Bewegungen auf die älteren Pharisäer zu übertragen.[18] Geht man von der Voraussetzung aus, dass von den Frommen aus der Zeit des Kampfes gegen den Hellenismus, den Chasidim, die Gemässigten im späteren Pharisäismus wiederzufinden sind, während sich Radikalere den Essenern zuwandten, von denen die Qumraner als extremste bekannt sind, und die eher nationalistisch als religiös Interessierten die Hasmonäer unterstützten,[19] und versucht man, den Platz der PsSal in diesem Spektrum zu bestimmen, so zeigt sich, dass die PsSal näher den Grundintentionen der Pharisäer als denjenigen der Qumranleute sind. Insbesondere fehlt den PsSal die typische Phraseologie der Qumransekte. Sie sind nicht an typisch priesterlichen und kultischen Fragen, wie Kalender- und Legitimationsproblemen interessiert. Ihre Anschuldigungen gegen die Priester sind allgemeinerer Natur. Die Synagoge liegt ihnen näher als der Tempel (vgl. die 'Versammlung der Frommen' 4,1 5,1 10,7 17,16.43). Auch lassen sie keine so strikte Sektenmentalität aufkommen,[20] wovon auch einige universalistische Züge Zeugnis ablegen. Sie erwarten einen Messias aus David und nicht einen priesterlichen und einen davidischen.[21]

Die PsSal unterstützen weder Aristobul II noch Hyrkan II (vgl. PsSal

[18]Vgl. z.B. die starke Naherwartung des alten Achtzehnbittengebetes und das Kaddisch. LEVI, Les dix-huit bénédictions, sieht in der Aehnlichkeit zwischen den PsSal und dem Achtzehnbittengebet ein Zeichen dafür, dass dieses Gebet schon zur Zeit der PsSal existierte. Abgesehen von dieser Frage zeigt jedenfalls die unleugbare Verwandtschaft, dass im pharisäisch geprägten Judentum nach 70 n.Chr. der Messias durchaus einen Platz hatte, ja sogar täglich um sein Kommen gebetet wurde.

[19]Vgl. dazu THOMA, Pharisäismus 255-264; MICHEL / LE MOYNE DBS 1039f. Beide vertreten jedoch die Auffassung, die Essener seien auch aus den Chasidim hervorgegangen; vgl. dazu 8.3.1. Auf die späteren antirömischen Gruppen (Zeloten u.ä.) kann hier verzichtet werden. Auch die andern Pseudepigraphen sind innerhalb dieses Spektrums anzusiedeln.

[20]Das Bild von Jerusalem mit ihren Kindern (PsSal 1,3 2,3.6.11 8,21 11,2) beinhaltet ein grundsätzliches Zusammengehörigkeitsgefühl.

[21]Zum Verhältnis zu Qumran vgl. SCHOEPS, Ebionitische Dokumente 328-331, der auf die gleiche Stossrichtung gegen Aristobul in 1QpHab und PsSal hinweist, jedoch bemerkt, dass die PsSal vom Lehrer der Gerechtigkeit nichts wissen. HOLM-NIELSEN, Erwägungen vergleicht die PsSal mit den Hodajot. Die PsSal sind älter, da sie noch nicht die feste Form der Hodajot haben.

17,5-8 8,16). Sie sind antihasmonäisch, aber nicht so kompromisslos römerfeindlich wie die Qumraner. Sie passen am besten zur dritten, theokratischen Delegation, die von Pompeius die Wiederherstellung der alten, vorhasmonäischen Staatsform wünschte, 'da das Volk von der Königsherrschaft nichts wissen wollte'.[22] Das erweist diese Delegation als Erbe der Chasidim, welche sich von den Makkabäern absetzten, als die Religionsfreiheit wiederhergestellt war. Auch die Berufung auf das Volk weist auf die Pharisäer hin. Sie sind noch Vertreter des Volkes, aber haben sich von der herrschenden Schicht getrennt. Die Pharisäer befinden sich also im Zwischenstadium zwischen ihrer Zeit als einflussreicher politischer Kraft unter Hyrkan und Alexandra und ihrer späteren Abwendung von der Politik. SCHUEPPHAUS Bestimmung der Verfasserschaft findet also hier eine Bestätigung.[23]

7.1.3. Die Gattungen der Psalmen Salomos

Die Frage der gattungsmässigen Einordnung der einzelnen Psalmen hat bisher keine befriedigende Lösung gefunden. Die am atl Psalter orientierten Kriterien erweisen sich als ungeeignet. Sie lassen sich nur auf kleinere Einheiten innerhalb der PsSal anwenden. Selbst bei stärkerer Berücksichtigung der Besonderheiten der PsSal "scheint eine formgeschichtliche Einordnung nicht zu gelingen".[24]

[22]Vgl. Jos Ant 14,3.2; MICHEL/LE MOYNE, DBS VII 1040; SCHUEPPHAUS, Psalmen 130.

[23]Zur ganzen Frage vgl. die Diskussion bei DELCOR, DBS IX 235-242, der auch für pharisäischen Ursprung ist und bei MAIER, Mensch 281-301.

[24]SCHUEPPHAUS, Psalmen 18, vgl. 17f.75f. Vgl. DELCOR, DBS IX 225-229; JANSEN, Psalmendichtung passim; HOLM-NIELSEN, Erwägungen 126-130. Als Beispiel seien die hier besprochenen Psalmen angeführt: PsSal 1/2: DELCOR, DBS IX 227: mélange de lamentation et d'action de grâces parsemé de réflexions religieuses; JANSEN, Psalmendichtung: kein gewöhnlicher Dankpsalm (34), Lehrgedicht (110); HOLM-NIELSEN, Erwägungen 129: Danklied, aber die eigentliche Intention ist Theodizee; SCHUEPPHAUS, Psalmen 24: uneinheitliches Gebilde unterschiedlicher Formstruktur. PsSal 5: DELCOR, DBS IX 225: kollektives Danklied; JANSEN, Psalmendichtung: steht dem atl Gemeindeklagepsalm nahe (44), Trostpsalm (135); SCHUEPPHAUS, Psalmen 37: Formmischung aus einem von Vertrauensäusserungen getragenen reflektierend-belehrenden Lobpreis und einem um Hilfe flehenden Bittgebet; HOLM-NIELSEN, Erwägungen 128: Klagepsalm, eigentümlicherweise hymnisch eingeleitet, die letzte Hälfte ist eine didaktische Reflexion. PsSal 17: DELCOR, DBS IX 227: psaume messianique bâti sur le modèle des psaumes de supplication; JANSEN, Psalmendichtung: Gemeindeklagepsalm (42), Trostpsalm (36); HOLM-NIELSEN, Erwägungen 129: eher Predigt über den Messias als ein Psalm; SCHUEPPHAUS, Psalmen 64: formal uneinheitliches Textgebilde.

7.1.4. PsSal 1/2: Gott, der König im Himmel, ist ein gerechter Richter

I

1 Ich rief zum Herrn, als ich in äusserster Bedrängnis war,
zu Gott, als die Sünder angriffen.
2 Plötzlich hörte ich Kriegsruf.
(...) "Er wird mich hören, denn ich bin voll Gerechtigkeit."
3 Ich dachte in meinem Herzen, dass ich voll Gerechtigkeit sei,
weil es mir gut ging und ich viele Kinder hatte.
4 Ihr Reichtum verbreitete sich über die ganze Erde
und ihr Wohlstand bis zu den fernsten Gegenden der Erde.
5 Bis zu den Sternen wurden sie erhöht,
sie sagten, sie würden keineswegs fallen,
6 und sie wurden übermütig in ihrem Wohlstand,
und sie (hatten) keine (Einsicht).
7 Ihre Sünden waren im Verborgenen,
und ich wusste es nicht;
8 ihre Uebertretungen übertrafen die (der) Heiden vor ihnen,
durch Entweihung entweihten sie das Heiligtum des Herrn.

II

Ein Psalm Salomos. Ueber Jerusalem.

1 In seinem Uebermut stürzte der Sünder mit dem Widder ragende Mauern,
und du hast es nicht verhindert.
2 Fremde Völker bestiegen deinen Altar,
mit ihren Schuhen traten sie (ihn) nieder in Uebermut,
3 weil die Söhne Jerusalems das Heilige des Herrn befleckt,
die Gaben Gottes durch Gesetzlosigkeiten geschändet hatten.
4 Darum sprach er: "Werft sie weit weg von mir,
ich habe an ihnen keinen Gefallen."
5 Die Schönheit seiner Herrlichkeit wurde vor Gott zum Gegenstand
der Verachtung,
sie wurde ganz und gar zuschanden.
6 Die Söhne und Töchter (gerieten) in unglückliche Gefangenschaft,
ihr Hals war in einer Fessel offen vor den Heiden.
7 Nach ihren Sünden handelte er an ihnen,
als er sie in die Hände der Machthaber übergab.
8 Denn er wandte sein Antlitz weg vom Mitleid mit ihnen,
Jüngling und Greis und ihren Kindern zusammen,
denn böse hatten sie gehandelt zusammen, indem sie nicht hörten.
9 Und den Himmel widerte es an, und die Erde ekelte sich vor ihnen,
denn kein Mensch auf ihr hatte getan, was sie taten.
10 Aber die Erde (hat) alle deine gerechten Urteile (erkannt), o Gott!
11 Sie machten die Söhne Jerusalems zum Spott wegen der Unzucht darin,
jeder, der vorbeiging, ging offen hinein.
12 Sie spotteten ihrer Schandtaten, die diese zu tun pflegten,
vor der Sonne stellten sie ihre Verbrechen zur Schau.
13 Und die Töchter Jerusalems wurden entehrt nach deinem Urteil,
weil sie sich selbst in zügelloser Vermischung befleckt hatten.

14 Darüber leide ich Schmerz in meinem Leib und meinem Inneren.

15 Ich gebe dir recht, Gott, aus aufrichtigem Herzen,
denn in deinen Urteilen ist deine Gerechtigkeit, o Gott!

16 Denn du hast den Sündern nach ihren Werken vergolten
und nach ihren überaus schweren Sünden.
17 Du hast ihre Sünden aufgedeckt, damit dein Gericht offenbar
werden könne,
du hast ihr Andenken von der Erde getilgt.

18 Gott ist ein gerechter Richter und sieht die Person nicht an.

19 Denn Heiden schändeten Jerusalem durch Zertretung,
(sie rissen nieder) seine Schönheit vom Throne der Herrlichkeit.
20 Sie legte Trauergewand an statt des Prachtkleides,
einen Strick um ihr Haupt anstatt des Kranzes.
21 Sie nahm ab das herrliche Diadem, das Gott ihr aufgesetzt hatte,
in Schmach wurde ihre Zier zu Boden geworfen.

22 Und als ich (das) sah, bat ich den Herrn und sprach:
"Hör auf, Herr, deine Hand auf Jerusalem lasten zu lassen, indem
du Heiden heranführst,
23 denn in unversöhnlichem Zorn und Groll haben sie Spott getrieben
ohne Schonung,
und sie werden vollständig vernichtet werden, wenn nicht du, Herr,
sie in deinem Zorn warnst.
24 Denn sie haben nicht im Eifer gehandelt, sondern in der Lust
(ihres) Herzens,
so dass sie durch Plünderung ihre Wut über uns ergossen.
25 Zögere nicht, o Gott, die Vergeltung auf ihr Haupt kommen zu
lassen,
den Hochmut des Drachen in Schmach (zu verwandeln)."

26 Und es dauerte nicht lange, bis Gott mir seinen Uebermut zeigte,
durchbohrt auf den Bergen Aegyptens,
geringer geschätzt als der Geringste zu Wasser und zu Land;
27 sein Leichnam trieb auf den Wellen unter grosser Schmach,
und es war keiner, der (ihn) begrub,
weil er ihn in Schande geringachtete.

28 Er bedachte nicht, dass er ein Mensch sei,
und er bedachte nicht das Ende.
29 Er sprach: "Ich will Herr über Erde und Meer sein",
und er erkannte nicht, dass Gott gross ist,
mächtig in seiner grossen Kraft.
30 Er ist König im Himmel
und richtet Könige und Mächte;
31 er richtet mich auf zur Herrlichkeit
und beugt die Hochmütigen nieder zu ewigem Verderben in Schande,
weil sie ihn nicht erkannten.

32 Und seht nun, ihr Mächtigen der Erde, das Gericht Gottes,
denn er ist ein grosser und gerechter König, der die Erde richtet.
33 Preiset Gott, ihr, die ihr den Herrn mit Einsicht fürchtet,
denn denen, die ihn fürchten, ist der Herr barmherzig im Gericht,
34 dass er trenne zwischen dem Gerechten und dem Sünder,
indem er den Sündern in Ewigkeit vergilt nach ihren Taten.

35 und sich des Gerechten erbarmt, weg von der Bedrückung durch
den Sünder,
und dem Sünder vergilt, was er dem Gerechten getan hat.
36 Denn der Herr ist denen gütig, die ihn beständig anrufen,
dass er nach seiner Barmherzigkeit an seinen Frommen handle,
dass sie ewiglich vor ihm in Kraft stehen können.

37 Gelobt sei der Herr in Ewigkeit von seinen Knechten.[25]

7.1.4.1. Struktur, Aufbau, Inhalt von PsSal 1/2

Das redende Ich in PsSal 1 ist eine Mutter, "die offensichtlich weniger Jerusalem bzw. Zion als die Jerusalemer Gemeinde, ja eigentlich im Blick auf die von der Mutter unterschiedenen Kinder nur ganz bestimmte Kreise der Gemeinde zu repräsentieren scheint".[26] Sie berichtet, was ihr geschehen ist. Die Gemeinde schrie zum Herrn in ihrer Bedrängnis, als die Sünder, hier die Römer,[27] heranrückten (V.1-2a). Schon hörte sie Kriegsgeschrei, aber sie hoffte, verschont zu werden, da sie sie sich voll Gerechtigkeit glaubte (2b). V.3-5 wiederholt sie ihre damaligen Ueberlegungen, die sie zu dieser irrigen Hoffnung führten: Es ging ihr gut, sie hatte viele Kinder, deren Reichtum und Stellung beneidenswert waren. Aber sie verfielen der Hybris und sündigten im Verborgenen. Das wusste das redende Ich nicht, wie es mit grosser Kürze statuiert (V.7b). Damit wird die falsche Hoffnung verständlich. V.7 führt so auf V.2 zurück und die Argumentation ist abgerundet, sodass V.8 wie ein Nachtrag erscheint. Er greift auch über V.7b auf 7a zurück und qualifiziert die Sünden als Tempelschändung, grösser als die der

[25]Uebersetzung nach HOLM-NIELSEN, Psalmen 62-67; vgl. jedoch Anm. 32.40. Den griechischen Text findet man in den LXX-Ausgaben. RAHLFS hat die kritische Ausgabe von GEBHARDT, Psalmen Salomos übernommen. Die eingeschobenen Zeilen stammen aus der Ueberarbeitung, vgl. Anm. 5 12 35 39.

[26]SCHUEPPHAUS, Psalmen 31f., vgl. Anm.8. Für die Deutung auf die Gemeinde sprechen vor allem das 'Ich' der verwandten PsSal 2 und 8 (vgl. 2,14.15. 22.26.31 8,1.3-8), das auch in ein 'wir' umschlagen kann (2,24 8,25-33) und die Aussagen über Jerusalem (2,19-22 8,4.15.17.19f.22). So auch WELLHAUSEN, Pharisäer und Sadduzäer 139; KITTEL bei KAP II 130; RYLE/JAMES, Psalms of Solomon 2; RIESSLER, Schrifttum 1322. Auf eine Differenzierung innerhalb der Gemeinde deutet das Bild von Mutter und Kind, wobei die Sünden den Kindern vorgeworfen werden.

[27]So allgemein die Gelehrten, die den Einmarsch des Pompeius als historischen Hintergrund der PsSal annehmen mit Ausnahme von WELLHAUSEN, Pharisäer und Sadduzäer 119f. (Sadduzäer) und KITTEL bei KAP II 130 (syrische Invasion in der Makkabäerzeit), vgl. SCHUEPPHAUS, Psalmen 22A.13 mit Lit.; VITEAU, Psaumes 254.

Heiden. Er gehört deshalb zur Ueberarbeitung.[28]

Der Psalm hört mit V.7 (auch mit V.8) als einziger der Sammlung abrupt, ohne eigentlichen Schluss, auf, sodass sich die Frage stellt, ob nicht der ebenso plötzlich beginnende PsSal 2 ursprünglich die Fortsetzung bildete. Formal schliesst der Psalm gut an: er hat dieselbe rückblickend-klagende Struktur und das Ich 2,14 könnte gut dasselbe sein.[29] Auch inhaltlich lässt sich PsSal 2,1 gut als Fortsetzung verstehen. Nach der Begründung des Irrtums setzt der Psalm die Erzählung der kriegerischen Ereignisse PsSal 2,1 fort. Pompeius zerstört die Tempelmauer[30] und Gott verhindert es nicht. Fremde Völker, d.h. römische Soldaten[31] treten den Altar mit Füssen, sodass er zerstört wird (PsSal 2,1-2.5).[32] V.3f. ist ein Einschub der Redaktion,[33] die die Schändung des Altares damit begründet, dass die Söhne Jerusalems Greuelopfer[34] dargebracht hatten, welche Gott verschmähte. V.5-8 nimmt die Erzählung ihren Fortgang. Die Söhne und Töchter werden in Gefangenschaft geführt, weil sie böse gehandelt haben.[35] V.9-10 ist ein Reflexionsabschnitt. Ihre Taten sind so abscheulich, dass die ganzen Welt Gottes

[28]Der Ueberarbeiter hat PsSal 2,3 8,11-13 dasselbe Motiv eingefügt, vgl. SCHUEPPHAUS, Psalmen 23.143.

[29]Vgl. dazu SCHUEPPHAUS, Psalmen 23f.; als Vermutung HOLM-NIELSEN, Psalmen 55.

[30]Für die Ereignisse, auf welche in den PsSal angespielt wird, vgl. Jos.Ant. 14,58-74 B.J. 1,141-158; vgl. Anm.4 und SCHUEPPHAUS, Psalmen 25A.28 (Lit.).

[31]Vgl. VITEAU, Psaumes 257.

[32]Der Sinn von V.4b ist schwer zu bestimmen, KUHN, Textgestalt 9 und Viteau, Psaumes 258 wenden sich gegen die Konjektur von GEBHARDT, Psalmen 73f., der ευοδωκεν αυτοις in ευδοκω εν αυτοις änderte und το καλλος της δοξης αυτου zu V.5 zog. KITTEL bei KAP II 131 und HOLM-NIELSEN, Psalmen 63 übernehmen jedoch die Konjektur. V.5 greift über die eingeschobene Begründung V.3f. auf V.2 zurück und schildert die Vernichtung des Altares. Zum Ganzen vgl. SCHUEPPHAUS, Psalmen 27 A.41.

[33]Vgl. SCHUEPPHAUS, Psalmen 26f.139.143. Im Einschub wird Gott nicht direkt angesprochen.

[34]PERLES, Zur Erklärung 274 übersetzt V.3b "Die Opfer Gottes mit Greueln befleckten" unter Verweis auf LXX Ex 43,8.

[35]SCHUEPPHAUS, Psalmen 139.143 schreibt V.8a der Ueberarbeitung zu und rechnet V.7 zur ursprünglichen Schicht. Dafür spricht, dass die Begründung V.7 relativ allgemein ist (Sünden), während die zweite Schicht PsSal 1,8 2,3.9 an kultische Vergehen denkt und sie mit denen der Heiden vergleicht. Es ist aber auch denkbar, dass auch V.7 eingeschoben wurde, da der ganze Abschnitt V.7-8a das Thema der Gefangenschaft unterbricht. So

Urteil als gerecht anerkannt.[36] V.11-13 bilden den Schluss der klagenden Erzählung. Die Römer machen die Söhne und Töchter Jerusalems zum Gespött, indem sie ihnen das antun, was diese vorher heimlich getan hatten.[37]

Die knappe Bemerkung V.14 gibt die Gefühle der Gemeinde wieder. Sie leidet mit.[38] Sie zeigt also eine gewisse Solidarität mit den Sündern, obwohl sie in 2,15-18 "in preisend-belehrender Ausrichtung dankbar die Gerechtigkeit Gottes in seinen Strafgerichten"[39] herausstellt. Diese Verse versuchen, die berichteten Ereignisse zu deuten. Sie offenbaren die unbestechliche Gerechtigkeit Gottes über die Sünder, die hier darin besteht, dass Gott die frevelhaften Juden durch die Römer bestraft. Damit ist der erste Durchgang zu Ende.

Ab V.19 werden die Eroberung des Tempels und, zusätzlich, der Tod des Eroberers Pompeius noch einmal bedacht, aber unter einem andern Gesichtspunkt. V.18 ist der Scharniervers. Gott ist ein gerechter Richter, er achtet nicht auf die Person. V.1-17 exemplifiziert das an den Juden, V.19-32 an den Römern. V.19-21 beschreiben bildhaft die Schmach Jerusalems,

[35](Forts.) gäbe die erste Schicht nur V.8c eine Begründung für die Strafe, die zudem eng mit V.8b verbunden ist (εις απαξ). Zu V.6 'der Hals im Siegel' vgl. die Erklärungsversuche bei DOELGER, Zum 2. Salomonischen Psalm (versiegelte Schnur um den Hals des Gefangenen, um Vertauschung zu vermeiden); anders BUECHLER, Σφραγις.

[36]γνωσεται V.10 ist ein ungeschickt übersetztes Impf. consecutivum und deshalb als Vergangenheit aufzufassen, vgl. WELLHAUSEN, Pharisäer und Sadduzäer 134; KITTEL bei KAP II 132; GRAY bei CHAP II 637; HOLM-NIELSEN, Psalmen 64; SCHUEPPHAUS, Psalmen 27 A.45 und Kap. 12.1.2. V.9f. gehören zur zweiten Schicht, vgl. SCHUEPPHAUS, Psalmen 143.

[37]Der Sinn ist wohl der, dass die Söhne als Prostituierte auftreten müssen, zu denen jedermann am hellichten Tag hineingehen kann, und die Töchter, die heimlich schändliche Bindungen eingegangen waren, werden öffentlich geschändet.

[38]Vgl. den ähnlich knappen Abschluss der Gedankenreihe PsSal 1,7b. Vgl. HOLM-NIELSEN, Psalmen 64.

[39]SCHUEPPHAUS, Psalmen 28. Er rechnet den Rest des Psalms ab V.15 zur zweiten Schicht, da er nicht die gegenwärtige Not zur Sprache bringt, sondern die Eroberung des Tempels und den Untergang des Pompeius im Glauben bewältigen will (vgl. ebd. 28-30.144). Die ursprüngliche Fortsetzung der ersten Psalmreihe ist PsSal 4 (ohne V.8ab.23-25), der die innergemeindliche Auseinandersetzung beklagt. PsSal 7 folgte dann das kollektive Bittgebet um Rettung (vgl. ebd. 139). - Die griechischen Futura V.14.15.18 sind als Gegenwart aufzufassen, es handelt sich um mechanisch übersetzte hebräische Imperfekte; vgl. KITTEL bei KAP II 132; SCHUEPPHAUS, Psalmen 28 A.50.52 und Kap. 12.1.2.

auf welche das Ich mit einem Gebet um Schonung der Stadt und um Bestrafung der Heiden, besonders des Pompeius reagierte (V.22-25)[40] und dabei auf das Motiv zurückgriff, dass die Heiden ihren Auftrag missachtet und in Uebermut gehandelt hatten (V.24 vgl. Jes 10,5-12). Die Gemeinde musste nicht lange auf die Erhörung des Gebetes warten. Sie sah, wie der grosse Pompeius schmählich umgebracht wurde (V.26-27).[41]

Aehnlich wie 2,15-18 folgt V.28-31 eine Deutung der Ereignisse aus dem Glauben. Pompeius hatte seine Möglichkeiten überschätzt und nicht bedacht, dass er nur ein Mensch war[42] und gemeint, er selber sei der Herr der Welt. Er hatte nicht erkannt, dass Gott 'der Grosse' ist,[43] gewaltig in seiner Stärke (V.29). Er selbst ist König über die Himmel und richtet die irdischen Könige (V.30), richtet Jerusalem wieder auf und vernichtet die Hochmütigen (vgl. 1Sam 2,7 Ps 113,5-7), weil sie ihn nicht erkannten (V.28-31). Mit V.31 ist der Bericht abgeschlossen.

V.32 ist ein Aufruf an die Mächtigen der Erde, die Konsequenzen daraus zu ziehen. Der Tod des Pompeius ist ein Gericht Gottes. Gott ist der

[40]V.19b ist die Konjektur von FRANKENBERG, Datierung 87; HOLM-NIELSEN, Psalmen 65 κατεσπασαν derjenigen von GEBHARDT, Psalmen 94 κατεσπασθη vorzuziehen. V.23 συντελεσθησονται ist aufgrund einer anderen Punktierung im Hebräischen entstanden. Das Verb muss im Aktiv stehen, vgl. GEBHARDT, Psalmen 95; GRAY bei CHAP II 633; KITTEL bei KAP II 132: "Sie werden ihm den Garaus machen." V.25 ειπειν ist offensichtlich falsch. Die meisten folgen dem Lösungsvorschlag von WELLHAUSEN, Pharisäer und Sadduzäer 133, der die Stelle als Reminiszenz aus Hos 4,7 ansieht, wobei להמיר als לאמר gelesen wurde. So auch KITTEL bei KAP II 133; GRAY bei CHAP II 633; HOLM-NIELSEN, Psalmen 66; SCHUEPPHAUS, Psalmen 29 A.60. Anders VITEAU, Psaumes 263; PERLES, Zur Erklärung 276. V.26 muss wohl in εχρονισε (3.Pers.) korrigiert werden.

[41]Mit dem Drachen V.25 ist Pompeius gemeint, dessen Tod in V.26-27 in Anlehnung an Ez 29,3-6 32,2-8 geschildert wird. Der Text hat gewisse Parallelen zum wirklichen Tod des Pompeius, wie er in antiken Quellen beschrieben ist, vgl. HOLM-NIELSEN, Psalmen 66; GRAY bei CHAP II 633; PERLES, Zur Erklärung 276f., mit der interessanten Konjektur 'Leichen' anstelle von 'Hybris' V.26.

[42]Vgl. die Parallele zu den Kindern Jerusalems PsSal 1,5f.: 'Man wird nicht fallen!'

[43]μεγας war ein Beiname des Pompeius, vgl. VITEAU, Psaumes 265; GRAY bei CHAP II 634. Zu V.29 vgl. Dtn 10,17 Jer 34,5 (LXX). Man beachte die symmetrische Struktur V.28-30: Der Mensch (König) (V.28) will Herr über die Erde sein (V.29a); Gott jedoch ist gross, der König über die Himmel (V. 29b.30a) und richtet die menschlichen Könige (V.30b.). Das Futurum in V. 29 ist wieder präsentisch aufzufassen, vgl. Anm.39.

grosse König, der gerecht richtet. V.33-36 folgt der Aufruf an die Gottesfürchtigen, Gott zu preisen, weil Gottes Erbarmen im Gericht mit ihnen ist, indem er den Sündern nach ihren Taten vergilt, sich jedoch derer erbarmt, welche ihn anrufen. V.37 schliesst der Psalm mit der Schlussdoxologie.

7.1.4.2. Zum Thema des Königtums Gottes in PsSal 1/2

Das Thema vom Königsein Gottes ist in diesem Psalm in das Hauptanliegen der erbarmenden und strafenden Gerechtigkeit Gottes eingespannt. Gott hat die Macht, seine Gerechtigkeit auch gegenüber den Grossen der Erde durchzusetzen, wie es der Tod des Pompeius gezeigt hat. Gott ist der wahre Grosskönig (V.32), der die irdischen Könige einsetzt und richtet, gerade die, welche seine Hoheit nicht anerkennen. Damit ist PsSal 2,26-32 eine Variation zum Thema von Dan 3,31-4,34, dem verlorenen und wiedergewonnenen Königtum Nebukadnezars, mit dem bezeichnenden Unterschied, dass Pompeius Gottes Königtum nicht anerkennt und deshalb die Strafe auch nicht rückgängig gemacht wird. Was in Dan eine legendenhafte Beispielerzählung war, ist hier Wirklichkeit geworden. Der Verfasser der 2.Schicht deutet das Geschehen aus dem Glauben an das Königtum Gottes. Gott in seiner Gerechtigkeit hat auch Macht über die irdischen Könige. Seine Königsherrschaft erstreckt sich über alles und ist jetzt schon wirksam. Sie hat sich in den Ereignissen wieder einmal gezeigt. Das ist ein Zeichen der Hoffnung und Gewissheit, dass sie sich auch in Zukunft wirksam erweisen wird im Gericht.[44]

7.1.5. PsSal 5: Die in Schöpfung und Geschichte erfahrbare Güte Gottes wird auch in der künftigen Herrschaft Gottes Israel zuteil werden.

Ein Psalm Salomos.
1 Herr Gott, ich will deinen Namen preisen unter Jubel
inmitten derer, die deine gerechten Urteile kennen,
2 denn du bist gut und barmherzig, die Zuflucht des Armen;
wenn ich zu dir rufe, so antworte mir nicht mit Schweigen.

[44]Dabei scheinen die PsSal nicht nur an die individuelle Vergeltung zu denken, welche für die Gerechten zum ewigen Stehen vor Gott (2,36), zu ewigem Leben (3,12, vgl. 13,11 14,10 usw.) und für die Sünder zum Tod, zum Verschwinden führt (2,31 3,11 13,11 14,9 15,10.12f.). Dieses Ereignis findet an einem Tage statt (14,9 15,1). Aber auch innergeschichtliche Ereignisse (vgl. 8,7 10,5 und PsSal 2 die Bestrafung der Jerusalemer (2,15) und des Pompeius (2,30)) werden als Gericht gedeutet. "Diese Strafgerichte Gottes an den Sündern sind vorweggenommene Apokalypsen, in den Zeitverlauf hineingezerrte Bilder dessen, was eigentlich erst der dies irae an den Tag bringen soll." (BRAUN, Vom Erbarmen 30f.).

3 Denn keiner nimmt Beute von einem mächtigen Mann,
und wer kann nehmen von allem, was du geschaffen, wenn du nicht gibst?
4 Denn der Mensch und sein Los sind bei dir auf der Waage,
über deine Entscheidung hinaus, o Gott, soll er nichts weiter hinzufügen.

5 In unserer Bedrängnis rufen wir dich an um Hilfe,
und du wendest dich von unserer Bitte nicht ab,
denn du bist unser Gott.
6 Lass nicht deine Hand schwer auf uns lasten,
dass wir nicht aus Not sündigen.
7 Und selbst wenn du dich nicht zu uns wendest, werden wir nicht weichen,
sondern wir werden zu dir kommen.

8 Denn wenn ich hungere, werde ich zu dir rufen, o Gott;
und du wirst mir geben.
9 Vögel und Fische nährst du;
wenn du Wasser in der Oede gibst, damit Gras wachsen kann,
10 (geschieht es,) (um) Futter (zu bereiten) in der Wüste für alles Lebende;
und wenn sie hungern, erheben sie ihr Angesicht zu dir.
11 Könige und Fürsten und Völker nährst du, o Gott;
was ist des Armen und Bedürftigen Hoffnung, wenn nicht du, Herr?
12 Und du wirst erhören; denn wer ausser dir ist gütig und mild,
des Elenden Seele zu erfreuen, wenn du deine Hand in Barmherzigkeit öffnest?
13 Die Güte eines Menschen ist sparsam (heute) und morgen,
und wenn er sie wiederholt ohne Murren, dann ist es erstaunlich!
14 Deine Gabe aber ist voll Güte gross und reich,
und wer seine Hoffnung auf dich setzt, dem wird es an Gabe nicht mangeln.
15 Ueber die ganze Erde hin reicht dein Erbarmen in Güte, Herr.

16 Selig, wen Gott bedenkt im rechten Mass des Genügens;
wenn der Mensch im Uebermass empfängt, versündigt er sich.
17 Ausreichend ist das Zugemessene in Gerechtigkeit,
und darin liegt der Segen des Herrn zur Sättigung in Gerechtigkeit.

18 Die den Herrn fürchten, mögen sich freuen der Güter
und deine Güte sei über Israel in deiner Königsherrschaft.

19 Gepriesen (sei) die Herrlichkeit des Herrn, denn er ist unser König.[45]

7.1.5.1. Struktur, Aufbau und Inhalt von PsSal 5

PsSal 5 ist "eine eigentümliche Formmischung, die im wesentlichen aus einem von Vertrauensäusserungen getragenen reflektierend-belehrenden

[45] Uebersetzung nach HOLM-NIELSEN, Psalmen 73-75 mit Ausnahme von V.18. Vgl. die Begründung im Text und Anm.62. Das Eingeschobene stammt aus der 2. Schicht, vgl. Anm.5 12 53.

Lobpreis, der den Rahmen bildet, und einem um Hilfe flehenden Bittgebet besteht".[46] Der Lobpreis (V.1-4.8-15) ist in der ersten Person gehalten und preist Gott als gütig und barmherzig, als Zuflucht der Armen (V.2)[47], deren Gebete er erhört. Da er mächtig ist, kann ihm niemand etwas entreissen, sondern er ist es, welcher gibt und zwar im rechten Mass (V.3-5). Wenn der Beter Hunger leidet, gibt er ihm Speise (V.8). Gott nährt ja die ganze Schöpfung, von den Vögeln und Fischen bis zu den Fürsten und Königen, sodass er die Hoffnung der Armen und Hungrigen ist (V.9-11).[48] Er erhört sie und hat in seiner Güte eine offene Hand (V.12.14), während die Menschen knauserig sind (V.13).[49] Dieser Teil schliesst mit dem Lobpreis, dass Gottes Erbarmen über der ganzen Erde ist. Er drückt gleichzeitig den Wunsch aus, dass es auch in Zukunft so sein soll.[50] Der Ps spricht das Vertrauen in Gottes Güte in der Erhaltung der Welt aus und entfaltet dieses Anliegen unter dem Aspekt der Ernährung. Klammert man V.5-7 aus, deutet nichts auf ein Gebet um Befreiung aus einer Hungersnot hin.[51] Als Hintergrund ist die "Erfahrung der schenkenden Güte Gottes"[52] denkbar, die aber durch weisheitliche Reflexion verarbeitet ist.

[46] SCHUEPPHAUS, Psalmen 37.

[47] Das im Griechischen eigenartige μη παρασιωπησης απ εμου ist wörtlich auch Ps 27,1 (LXX), vgl. PERLES, Rez. Viteau 209. SCHUEPPHAUS, Psalmen 39 vermutet, dass V.2b ursprünglich keine direkt anredende Bitte war, sondern in Parallele zu V.8 bekräftigte, dass Gott auch antworten werde. Er wurde erst nach der Einfügung von V.5-7 als vorgezogene Bitte verstanden.

[48] V.10a ist die Konjektur von GEBHARDT, Psalmen 76f. ητοιμασας gegen ετοιμασαι (alle Hss) nicht nötig, vgl. FRANKENBERG, Datierung 89; VITEAU, Psaumes 282; HOLM-NIELSEN, Psalmen 74.

[49] V.13 εν φειδοι και η αυριον ist unklar. HOLM-NIELSEN, Psalmen 74 nimmt an, ein 'heute' sei ausgefallen (seine Wiedergabe der Lesarten bei GEBHARDT sollte lauten φειδοι (J) und φειδω (RLC)). KITTEL bei KAP II 136; GRAY bei CHAP II 638 übernehmen die Vermutung FRANKENBERGs,Datierung 89f., der Uebersetzer hätte במחיר (Kaufpreis) mit מחר (morgen) verwechselt. V.14b fordert der Zusammenhang 'keinen Mangel leiden', vgl. HOLM-NIELSEN, Psalmen 75, der mit andern die Konjektur FRANKENBERGs, Datierung 90,übernimmt (חסר 'Mangel leiden' statt חוס 'schonen').

[50] Zu solchen Schlussätzen vgl. unten und Anm.59.

[51] V.89 ist ja konditional. Vgl. noch Anm.47 und SCHUEPPHAUS, Psalmen 38 und A.115 (Lit.).

[52] SCHUEPPHAUS, Psalmen 38.

Die Verse 5-7 dagegen sind ein Gebet aus aktueller Not. Der drängende Ton ist unübersehbar; V.7 stellt hartnäckiges Beten in Aussicht und V.6b weist auf die Gefahr zur Sünde hin. Die Not ist jedoch kaum eine Hungersnot, denn es tauchen Begriffe aus anderen PsSal auf, welche dort im Zusammenhang mit den kriegerischen Ereignissen der Pompeiuszeit gebraucht wurden.[53] Auch dieses Gebet vertraut auf Gottes Hilfe, stützt sich jedoch nicht auf die Erfahrung des Wirkens Gottes in der Schöpfung, sondern auf die seiner Bundesgnade.[54]

Die Zusammenfügung der beiden Motive der Hoffnung auf Gottes Hilfe in kriegerischer Not und dem Vertrauen auf Gottes Schöpfergüte soll, im Gesamtzusammenhang der PsSal, doch nun wohl die Güte Gottes "als eine in aller Not und Gefahr wirksame Güte"[55] verdeutlichen. Der distanziert-lehrhafte Charakter des Psalms wird noch betont durch den Makarismus V.16f., welcher das von Gott zugeteilte Mass als segensreich preist. Auf ihn folgt V.18.

7.1.5.2. V.18: Gottes Güte in seiner Königsherrschaft

18 εὐφρανθείησαν οἱ φοβούμενοι κύριον ἐν ἀγαθοῖς,
καὶ ἡ χρηστότης σου ἐπὶ Ισραηλ ἐν τῇ βασιλείᾳ σου.
19 εὐλογημένη ἡ δόξα κυρίου, ὅτι αὐτὸς βασιλεὺς ἡμῶν.

Es ist nicht ganz klar, ob V.18 als Indikativ oder als Wunsch aufzufassen ist. Der Optativ im gedruckten Text ist eine Konjektur, die sich nicht allgemein durchgesetzt hat.[56] Die Mss haben Aorist. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass der Aorist durch ein hebräisches Perfekt bedingt ist, dass also V.18a als etwas Vergangenes zu verstehen ist. Denn der ganze PsSal 5 begründet seine Hoffnung mit allgemeingültigen Aussagen und nicht mit

[53] θλιβεσθαι V.5: 1,1 15,1 (vgl. 15,4f.), vgl. 8,1 16,11.14. βαρυνεσθαι χειρα σου vgl. 2,22. Vgl. SCHUEPPHAUS, Psalmen 40. Er glaubt, V.5-7 bildeten ursprünglich die Einleitung zum Gebet um Errettung PsSal 7. Sie wurden vom Redaktor in PsSal 5 eingearbeitet, um auch das ihn primär interessierende Thema des Vertrauens auf Gottes Hilfe in der Geschichte in PsSal 5 zu haben (ebd. 139.145).

[54] SCHUEPPHAUS, Psalmen 38.

[55] ebd.38.

[56] Für die Konjektur GEBHARDT, Psalmen 77; SCHUEPPHAUS, Psalmen 41 A.132; MAIER, Mensch 311 A.293a; dagegen FRANKENBERG, Datierung 90; KITTEL bei KAP II 136; HOLM-NIELSEN, Psalmen 75. Auch WELLHAUSEN, Pharisäer und Sadduzäer 148; VITEAU, Psaumes 21; GRAY bei CHAP II 638 übersetzen präsentisch.

Erinnerungen daran, dass es den Gottesfürchtigen in bestimmten Fällen gut ergangen ist. Es wird also ein hebräisches Imperfekt vorauszusetzen sein.[57] Imperfekte mit präsentischer Bedeutung werden aber im ganzen Psalm durch Futura wiedergegeben. Das legt es nahe, dass zumindest der Uebersetzer ישמחו als Optativ verstanden hat, dessen Uebersetzung in der griechischen Ueberlieferung dann korrumpiert wurde. Zudem passt nach dem Makarismus V. 16f. ein Wunsch am Schluss des Psalms nicht schlecht, der diese Gaben für die Gottesfürchtigen erhofft. Somit dürfte auch V.18a als Wunsch gedacht sein[58] und demnach auch der mit και angeschlossene V.18b.[59] Der ganze Vers 18 bezieht sich also auf die eschatologische Zukunft. Eine solche Interpretation stützen auch andere PsSal, die mit einem Ausblick auf die eschatologische Zukunft schliessen und dabei das Heil der Frommen oder Israels und den Untergang der Sünder für den Tag des Erbarmens und des Gerichtes im Auge haben.[60]

Was heisst aber nun genau 'in deinen (künftigen) Gottesherrschaft' (18b)? Das Substantiv βασιλεια kommt nur noch PsSal 17,3 vor, wo es das sich über alle Zeiten erstreckende Königsein Gottes meint, das eine eschatologische Bedeutung jedoch nicht ausschliesst.[61] Da PsSal 5,18b auch in eschatologischem Zusammenhang steht, hätte der Vers etwa den Sinn: Deine Güte komme über Israel, wenn du deine Königsherrschaft erweist. Die Königsherrschaft ist hier Schlüsselwort für das künftige Heil.[62] Die Eulogie V.19

[57]So auch KITTEL bei KAP II 136; HOLM-NIELSEN Psalmen 75.

[58]Optative am Ende eines Psalmes, welche Gottes Zuwendung für Israel wünschen, finden sich auch PsSal 4,24f. 11,8 12,4-6 17,45a+b (konjizierter Optativ) 18,5. PsSal 4,24f. und 17,45 folgen auf einen Makarismus (4,23 17,44). V.18a εν αγαθοις scheint die eschatologischen Heilsgüter zu bezeichnen, wie überall in den PsSal (17,44 18,6, vgl. 11,7) ausser 1,6.

[59]Solche verballosen Sätze sind den PsSal geläufig. Sie sind praktisch immer futurisch oder optativisch zu verstehen, vgl. PsSal 8,33 9,11 10,8 11,9 12,6 13,12, vgl. 18,9.

[60]Vgl. PsSal 2,33-36 (Gericht), 3,12 (Auferstehung), 4,23-25 (Gott ist mächtiger Richter), 7,10 (verheissener Tag des Erbarmens), 11,8 (der Herr mache das Prophetenzitat 11,1-7 Wirklichkeit), 13,10-12 (der Herr wird seine Frommen schonen), 14,9-10 (der Tag der Barmherzigkeit für die Gerechten), 15,13 (Leben in der Barmherzigkeit Gottes), 16,15 (Barmherzigkeit erhalten), 17 (Messias), 18,5 (Tag der Barmherzigkeit = Tag des Messias), vgl. 10,6f. 16,15 und Anm.58.59.

[61]Vgl. unten zu PsSal 17,1-3.

[62]Aehnlich deuten PsSal 5,18 GEIGER, Psalter 121; KITTEL bei KAP II 136:

betont, dass Gott selbst 'unser König' ist. Sie bestärkt also die Hoffnung der Betenden, dass Gottes βασιλεια Heil für sie bringt.

Im Zusammenhang des ganzen PsSal 5 besagen die V.18f., dass Gottes Güte sich nicht nur in der Schöpfung und Geschichte zeigt, sondern dass die Gottesfürchtigen auch in der Heilszeit sich der im rechten Mass (V.17) oder reichlich (V.14) verteilten Gaben Gottes erfreuen dürfen. Vielleicht ist damit nebenbei eine Andeutung gemacht, wie das Leben unter der Königsherrschaft Gottes vorzustellen ist.

7.1.6. PsSal 17: Der König aus dem Hause Davids als Werkzeug Gottes, des ewigen Königs

Ein Psalm Salomos mit Lobgesang. Dem König.

1 Herr, du selbst bist unser König für immer und ewig;
ja, in dir, o Gott, soll unsere Seele sich rühmen.
2 Und was ist die Lebenszeit des Menschen auf Erden?
Seiner Zeit entspricht auch seine Hoffnung auf sie.
3 Wir aber wollen hoffen auf Gott, unseren Retter;
denn die Stärke unseres Gottes ist auf ewig mit Barmherzigkeit,
und das Königtum unseres Gottes ist in Ewigkeit über den Heiden mit Gericht.

4 Du, Herr, erwähltest David zum König über Israel,
und du schworst ihm für seinen Samen in Ewigkeit,
dass sein Königtum vor dir nicht aufhöre.
5 Aber in unseren Sünden standen Sünder auf wider uns,
griffen uns an und stiessen uns fort;
[was du nicht verheissen hattest], das rissen sie an sich mit Gewalt,
und sie priesen nicht deinen teuren Namen.
6 In Herrlichkeit errichteten sie ein Königtum aufgrund ihres Hochmuts,
sie verwüsteten Davids Thron in lärmendem Uebermut.
7 Du aber, o Gott, warfst sie nieder und nahmst ihren Samen von der Erde weg,
indem sich gegen sie ein Mensch erhob, der unserem Geschlechte fremd ist.
8 Nach ihren Sünden vergaltest du ihnen, o Gott;
es geschah ihnen nach ihren Taten.

62(Forts.) "deine Güte komme über Israel in deinem Reich"; RIESSLER, Schrifttum 888: "Ja, deine Güte komme über Israel in deinem Reich"; vgl. noch SCHUEPPHAUS, Psalmen 41; MAIER, Mensch 311. Präsentisch übersetzen GRAY bei CHAP II 638; HOLM-NIELSEN, Psalmen 75, während VITEAU, Psaumes 285; FRANKENBERG, Datierung 90f. gar die von GEBHARDT, Psalmen 52 verworfene Lesart von R (ohne εν) übernehmen und Israel mit der βασιλεια identifizieren; ebenso RYLE/JAMES, Psalms of Solomon (ohne die Lesart von R). Eine solche Interpretation ist nur möglich, wenn man den Duktus der andern PsSal nicht beachtet.

9 Gott erbarmte sich ihrer nicht;
er durchforschte ihr Geschlecht und liess nicht einen von ihnen zurück.
10 Treu ist der Herr in allen seinen Urteilen, die er vollzieht auf Erden.

11 Der Gesetzlose entblösste unser Land von seinen Bewohnern,
sie vertilgten jung und alt mitsamt ihren Kindern;
12 im Zorn seines ... sandte er sie fort bis zum Westen,
und die Fürsten des Landes (machte er) zum Spott, und er zeigte keine Schonung.
13 In (seiner) Fremdheit übte der Feind Uebermut,
und sein Herz war fremd von unserem Gott.
14 Und alles, was er in Jerusalem tat,
(war so,) wie es auch die Heiden in (ihren) Städten [ihren Göttern] (tun).

15 Aber mitten unter den zusammengewürfelten Völkern übertrafen die Söhne des Bundes sie;
unter ihnen war keiner, der Barmherzigkeit und Treue in Jerusalem übte.
16 Die da liebten die Versammlungen der Frommen, flohen von ihnen,
wie Vögel wurden sie verstreut von ihrer Wohnung.
17 Sie irrten in der Wüste umher, damit ihre Seelen vom Unheil gerettet werden könnten,
und kostbar (war) in den Augen der Landflüchtigen eine Seele, die vor ihnen gerettet worden war.
18 Ueber die ganze Erde erfolgte ihre Verstreuung durch die Gesetzlosen,
denn der Himmel hörte auf, die Erde mit Regen zu befeuchten;
19 ewige Quellen aus der Urtiefe wurden zurückgehalten von den hohen Bergen her,
denn da war keiner unter ihnen, der Recht und Gerechtigkeit übte.
20 Von ihrem Herrscher an und [bis zum] geringsten (waren sie), in allerlei Sünde,
der König in Gesetzlosigkeit, der Richter in Ungehorsam und das Volk in Sünde.

21 Sieh zu, Herr, und richte ihnen auf ihren König, den Sohn Davids,
zu der Zeit, die du [(auser)sehen], o Gott, über Israel, deinen Knecht, zu herrschen,
22 un umgürte ihn mit Stärke, zu zermalmen ungerechte Fürsten,
zu reinigen Jerusalem von Heidenvölkern, die vernichtend zertreten,
23 in Weisheit (und) in Gerechtigkeit die Sünder vom Erbe zu verstossen,
des Sünders Uebermut zu zerschlagen wie des Töpfers Geschirr,
24 mit eisernem Stab zu zerschlagen all ihren Bestand,
zu vernichten gesetzlose Völkerschaften durch das Wort seines Mundes,
25 durch seine Drohung den Feind in die Flucht zu schlagen fort von seinem Angesicht,
und die Sünder zu züchtigen in ihres Herzens Wort.

26 Und er wird versammeln ein heiliges Volk, das er führen wird in Gerechtigkeit,
und er wird richten die Stämme des Volks, das geheiligt ist vom Herrn, seinem Gott;

27 und er wird nicht erlauben, dass Ungerechtigkeit ferner in ihrer Mitte wohnt,
und kein Mensch, der mit Bösem bekannt ist, wird mit ihnen zusammen wohnen:
denn er wird sie kennen, dass sie alle Söhne ihres Gottes sind.
28 Und er wird sie in ihren Stämmen im Lande verteilen,
und kein Fremder und Ausländer wird ferner unter ihnen wohnen;
29 er wird richten Völker und Völkerschaften in der Weisheit seiner Gerechtigkeit. Dispsalma.
30 Und er wird Heidenvölker ihm fronen lassen unter seinem Joch,
und den Herrn wird er verherrlichen vor den Augen der ganzen Welt,
und er wird reinigen Jerusalem durch Heiligung wie von Anfang an,
31 so dass Heiden kommen von den Enden der Erde, um seine Herrlichkeit zu sehen,
als Gaben darbringend seine ermüdeten Söhne,
und zu sehen die Herrlichkeit des Herrn, womit Gott sie verherrlichte.

32 Und er ist ein gerechter, von Gott gelehrter König über sie;
und in seinen Tagen ist kein Unrecht unter ihnen,
denn alle sind sie heilig, und ihr König ist der Gesalbte [des Herrn].
33 Denn er wird nicht auf Pferd und Wagen und Bogen hoffen,
noch wird er sich aufhäufen Gold oder Silber zum Kriege,
und er wird (seine) Hoffnung für den Tag des Krieges nicht auf die vielen sammeln.
34 Der Herr selbst ist sein König, die Hoffnung des Starken (besteht) in Hoffnung auf Gott,
und er wird ... alle Völkerschaften vor seinem Angesicht in Furcht.
35 Denn er wird die Erde schlagen durch das Wort seines Mundes in Ewigkeit,
und er wird das Volk des Herrn segnen in Weisheit mit Freude,
36 und er ist rein von Sünde, um über ein grosses Volk zu herrschen,
Fürsten zu züchtigen und Sünder auszurotten durch die Macht des Wortes.
37 Und er wird nicht ermatten in seinen Tagen bei seinem Gott,
denn Gott hat ihn stark gemacht mit heiligem Geist
und weise in einsichtigem Rat samt Stärke und Gerechtigkeit.
38 Und der Segen des Herrn (wird) mit ihm (sein) in Kraft,
und er wird nicht schwach werden.
39 Sein Vertrauen (ist) auf den Herrn,
und wer ist mächtig gegen ihn?
40 Gewaltig in seinen Werken und mächtig durch Gottesfurcht,
indem er die Herde des Herrn weidet in Treue und Gerechtigkeit,
und er wird nicht zulassen, dass (einer) unter ihnen ermüde auf ihrer Weide.
41 Ohne Unterschied wird er sie alle führen,
und unter ihnen wird sein kein Hochmut, dass Unterdrückung bei ihnen geschehe.
42 Dies ist die Majestät des Königs Israels, [den] Gott auserwählt,
ihn zu setzen über das Haus Israels, um es zu leiten.
43 Seine Worte sind geläuterter als das allerkostbarste Gold,
in den Versammlungen wird er die Stämme eines geheiligten Volkes richten,

seine Worte sind wie Worte von Heiligen inmitten geheiligter Völker.

44 Wohl denen, die leben in jenen Tagen,
in der Versammlung der Stämme zu sehen das Glück Israels, das Gott schaffen wird.

45 Es beeile sich Gott mit seinem Erbarmen über Israel,
er befreie uns von der Unreinheit unheiliger Feinde.

46 Der Herr selbst ist unser König für immer und ewig.[63]

7.1.6.1. Aufbau und Kommentar

PsSal 17 ist wiederum "ein formal sehr uneinheitliches Textgebilde mit starken geschichtlich-historischen Bezügen",[64] deren Funktion auf den ersten Blick nicht zutage tritt, da sie sich z.T. wiederholen. Als Ganzes wird der Psalm jedoch im Rahmen der Theologie der zweiten Schicht gut verständlich.

V.1-3 bilden eine Art Prolog in hymnenartigem Stil, in welchem die Beter Gott als den einzigen zuverlässigen Retter bekennen, gerade weil er König ist. V.1 αυτος will sicher Gott in bewusster Antithese gegen Andere als König bekennen.[65] Gottes Königtum wurde PsSal 2,30 gegenüber Pompeius hervorgehoben und PsSal 17,34 ist auch der Messias Gottes Königtum unterworfen. Mit Recht rühmen sich deshalb die Beter seiner. V.2 beleuchtet einen andern Aspekt dieses Vertrauens: Die Hoffnung auf einen Menschen ist nur Zeit seines (kurzen) Lebens möglich. Demgegenüber betont die Gemeinde V.3:

3 ἡμεῖς δὲ ἐλπιοῦμεν ἐπὶ τὸν θεὸν σωτῆρα ἡμῶν·
ὅτι τὸ κράτος τοῦ θεοῦ ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα μετ᾽ ἐλέους,
καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα ἐπὶ τὰ ἔθνη
ἐν κρίσει.

Sie hofft auf Gott, weil seine Stärke und sein Königtum zeitlich nicht begrenzt sind und sie sich auch über die Völker erstrecken. βασιλεια

[63]Uebersetzung nach HOLM-NIELSEN, Psalmen 97-107 mit Ausnahme von V.7-9; vgl. dazu Anm.69. Zu weiteren Textproblemen vgl. Anm.68 71 74 75 78. Die eingeschobenen Stücke gehören zur 2.Schicht, vgl. Anm.75.

[64]SCHUEPPHAUS, Psalmen 64, vgl. ebd. A.287 die verschiedenen Klassierungsversuche, dazu noch Anm.24.

[65]Vgl. GEIGER, Psalter 151f.; WELLHAUSEN, Pharisäer und Sadduzäer 163; VITEAU, Psaumes 340; SCHUEPPHAUS, Psalmen 66 A.296. Dagegen HOLM-NIELSEN, Psalmen 97. Bei einem einfachen Bekenntnis des Königseins Gottes wäre αυτος nicht nötig; es steht auch PsSal 2,30 17,34.

meint also hier nicht in erster Linie das Gottesreich als Heilszustand, sondern Gottes wirksame königliche Herrschaft (in Parallele zu κρατος), die sich durch Erbarmen und Gericht erwiesen hat (nämlich im Gericht über Pompeius (PsSal 2,30.32)), erweist und erweisen wird. PsSal 2,30 ist nicht zufällig partizipial formuliert:

30 αὐτὸς βασιλεὺς ἐπὶ τῶν οὐρανῶν
καὶ κρίνων βασιλεῖς καὶ ἀρχάς·

Dies und die PsSal 17,1-3 gerade durch V.2 betonte zeitliche Unbegrenztheit der Königsherrschaft Gottes fordert auch, dem den Futurformen der finiten Verben (V.1b.3a) zugrundeliegenden hebräischen Imperfekt eine präsentische Bedeutung zu geben.[66] Auch der Prologcharakter der Verse spricht dafür, denn im Psalm werden auch schon ergangene Gericht beschrieben (V.7-10). Insofern nun ελεος und κρισις 'Fachtermini' der PsSal sind, um das Handeln Gottes an Frommen und Gottlosen am Tage des Gerichts zu bezeichnen,[67] kann βασιλεια im Zusammenhang mit der Gerichtsthematik eine eschatologische Nuance erhalten: das Königsein Gottes wird sich definitiv zeigen im Gericht über die Heiden. Dieser Aspekt ist hier nicht ausgeschlossen, da ja die Gemeinde gerade hier ihr Vertrauen auf Gott als Retter ausdrückt. Aber er steht nicht im Vordergrund, sondern ist implizit mit dem ewigen Königtum Gottes gegeben.

Der Abschnitt V.4-6 beschäftigt sich nicht mit dem Königtum Gottes, sondern mit dem Davids und seiner Nachfolger. Er bezieht sich auf vergangene Ereignisse. V.4 ruft die Verheissung an David in Erinnerung, seine Dynastie werde nicht vergehen (vgl. 2Sam7). V.5f. beklagt, dass sich Sünder erhoben, mit Gewalt die Beter vertrieben und in ihrem Hochmut das Königtum angenommen haben, welches Gott nicht ihnen verheissen hatte. Damit klagen die Betenden die Hasmonäer an.[68] Die Verse 7-9 berichten nun von ihrer gerechten Bestra-

[66] So auch WELLHAUSEN, Pharisäer und Sadduzäer 160; KITTEL bei KAP II 144f.; GRAY bei CHAP II 647f.; HOLM-NIELSEN, Psalmen 97; dagegen VITEAU, Psaumes 339f. Das griechische Futur ist einmal mehr mechanische Uebersetzung, vgl. Anm.39.

[67] Vgl. Anm.58-60 und BRAUN, Vom Erbarmen Gottes. Er geht allerdings stark von Fragestellungen der systematischen Theologie aus.

[68] Vgl. Anm.4 und 69 und die Liste bei SCHUEPPHAUS, Psalmen 66 A.293. Im jetzigen Zusammenhang kann niemand anders gemeint sein aufgrund von V.7b: fremder Mann. V.5bβ οις· ουκ επηγγειλω und V.6aα μετα βιας αφειλαντο bilden wohl einen Stichos und οις ist in α zu verbessern (falsch bezogenes אשׁר , vgl. FRANKENBERG, Datierung 41; WELLHAUSEN, Pharisäer und Sadduzäer 160;

fung: Gott erbarmte sich ihrer nicht und schickte gegen sie einen fremdstämmigen Menschen.[69] V.10 preist dieses gerechte Gericht Gottes und schliesst damit diesen Abschnitt ab.

Nachdem V.7-10 rückblickend über die Bestrafung der Hasmonäer reflektiert haben, setzen V.11-14 den Bericht über die historischen Ereignisse fort und schliessen an V.4-6 an. Aufgrund von Einzelheiten wie Wegführung von Gefangenen nach Westen, Zurschaustellung von Fürsten (im Triumphzug, V.12), Betreten des Tempels (?V.14), ist mit dem Gesetzlosen wieder Pompeius gemeint, dessen schändliches Wirken in Jerusalem beschrieben wird.[70] Er handelte in Jerusalem ganz so, wie es die Heiden ihren Göttern gegenüber tun (V.14).[71]

Aber die Söhne des Bundes übertrafen[72] die Heiden noch. In Jerusalem

[68](Forts.) GRAY, bei CHAP II 648; HOLM-NIELSEN, Psalmen 98; VITEAU, Psaumes 340 (ohne die Konjektur)). Damit ist die Anspielung auf die Usurpation des Königtum durch die Hasmonäer noch deutlicher. In V.6 sind die vorgeschlagenen Konjekturen für αντι υψους (V.6a) und αλλαγματος (V.6b) im jetzigen Zusammenhang nicht nötig. V.6a heisst wörtlich: "Sie setzten das Königtum an die Stelle ihrer Höhe, ihres hohen Ranges." (KUHN, Zur Textgestalt 57f.) und V.6b: Sie verwüsteten den Thron Davids "durch den Uebermut dieser Aenderung" (ebd.58). Zu den verschiedenen Vorschlägen vgl. HOLM-NIELSEN, Psalmen 98; SCHUEPPHAUS, Psalmen 67 A.300-301, vgl. aber 107 A.280.

[69]ανθρωπον αλλοτριον γενους ημων bezeichnet den Pompeius (vgl. die Liste bei SCHUEPPHAUS, Psalmen 68 A.305). Die Beter blicken also auf das 'Gericht' über die Hasmonäer zurück. Im Abschnitt V.7-9 sind die Aoriste V.9b richtig, V.9a ελεησει ist in ηλεησεν zu verbessern (GEBHARDT, Psalmen 84) und die Futura V.7.8 sind ungeschickt übersetzte hebräische Imperfekte; "das Gericht ist ergangen, geht aber in seinen Wirkungen noch fort" (KITTEL bei KAP II 145; vgl. GRAY bei CHAP II 648; SCHUEPPHAUS, Psalmen 67 A.303; anders HOLM-NIELSEN, Psalmen 99; FRANKENBERG, Datierung 43; vgl. Anm.39.66).

[70]Vgl. die Liste bei SCHUEPPHAUS, Psalmen 68 A.312.

[71]Die Konjektur von GEBHARDT, Psalmen 85 in V.14 του σθενους für τοις θεοις ist nicht nötig. Der Text gibt auch so einen brauchbaren Sinn, vgl. WELLHAUSEN, Pharisäer und Sadduzäer 161.163; KUHN, Textgestalt 62; FRANKENBERG, Datierung 95; VITEAU, Psaumes 346; HOLM-NIELSEN, Psalmen 100. Hingegen dürfte V.12 εν οργη καλλους αυτου auf Verlesen von אפר in יפיר zurückzuführen sein: in seinem grimmigen Zorn, vgl. KITTEL bei KAP II 145; VITEAU, Psaumes 345; GRAY, bei CHAP II 648; HOLM-NIELSEN, Psalmen 99.

[72]επεκρατουσαν V.15 ist sinnvoll. Der Verfasser betont gelegentlich, dass die Juden schlimmer als die Heiden seien, vgl. 1,8 8,13. Das Wort muss deshalb nicht geändert werden, vgl. WELLHAUSEN, Pharisäer und Sadduzäer 161; HOLM-NIELSEN, Psalmen 100; SCHUEPPHAUS, Psalmen 69 gegen KITTEL bei KAP II 146; KUHN, Textgestalt 62.

fand sich keiner unter ihnen, der Erbarmen und Wahrheit übte, sodass die, welche die Versammlungen der Frommen liebten, in die Wüste flohen, wenn sie ihr Leben retten konnten und in alle Länder zerstreut wurden. Historisch greifen diese Verse wohl über V.7-14 zurück und sind parallel zu V.5f. Dann haben sie das Wüten des Alexander Jannäus im Blick, der sich mit dem Volk überwarf und viele tötete oder in die Flucht trieb.[73] V.20 fasst die Situation grundsätzlich zusammen. Vom Fürsten bis zum Geringsten alles Sünde: der König in Gesetzlosigkeit, der Richter in Ungehorsam und das Volk in Sünde.[74]

Angesichts dieses desolaten Zustandes, der Unfähigkeit der führenden Schichten des Volkes, ein gottgemässes Leben zu führen und des Wütens der Heiden in Jerusalem bleibt nur noch die Bitte um einen wahren König aus Davids Haus, um den Messias, den Gott zur gegebenen Zeit[75] aufrichten soll. V.22-25 beschreiben das von ihm erwartete strafende Tun, V.26-28 die Neukonstituierung des Volkes im Land und der Ausschluss aller Ungerechtigkeit

[73]Vgl. Jos Ant 13,13.5 14.2. Das Volk wurde offenbar von den Pharisäern angeführt, vgl. Ant 13,15.5. Die Betonung der Lebensgefahr für eine bestimmte Gruppe weist auf diese Zeit hin und passt weniger in die Zeit der Kriege zwischen Hyrkan II und Aristobul II, wo es um simple Thronstreitigkeiten ging, in denen das Volk ideologisch und auch faktisch weniger engagiert war. Vgl. VITEAU, Psaumes 347; KITTEL bei KAP II 146; SCHUEPPHAUS, Psalmen 69. Die Struktur bis hier ist teilweise ähnlich wie Ps Sal 2: Sünde der Hasmonäer - Gericht durch die Römer - Uebermut der Römer. Aber dann werden nicht nur die Römer bzw. Pompeius gerichtet, sondern der Messias richtet auch die Juden. V.15-19 enthalten zwar Reminiszenzen an die Zeit des Alexander Jannäus, aber der Verfasser interessiert sich hier nicht für die zeitliche Reihenfolge, sondern für die Parallelführung der Ereignisse: Sünde der Juden - Gericht durch die Römer / Sünde der Römer und Juden - Gericht durch den Messias.

[74]Es ist anerkannt, dass V.20 λαου auf einen Lesefehler zurückzuführen ist (עם statt עד). Der abschliessende V.20 ist wieder ein Nominalsatz.

[75]Die Konjektur in V.21b von GEBHARDT, Psalmen 86f. (ειλου) ist nicht nötig, vgl. HOLM-NIELSEN, Psalmen 101; FRANKENBERG, Datierung 95; PERLES, Zur Erklärung 369; KUHN, Textgestalt 68. SCHUEPPHAUS, Psalmen 140.148-150.107 A.280 vermutet, dass erst die zweite Psalmenschicht diese Zeitbestimmung eingeführt habe, während die erste Schicht für das unmittelbare Kommen des Messias gebetet habe. Er rechnet V.1-3.7-10.15-20.21bα.23b-25.27.32-46 zur zweiten Schicht. Der Psalm der ersten Schicht V.4-6.11-14.21abβ.22-23a.26.28-31 hätte dann einfach nach der römischen Eroberung den Messias erbeten, welcher vor allem die Heiden zu richten und Jerusalems Ruhm wiederherzustellen hätte. Die Sünder in V.4-6 und V.11-14 waren identisch: die Römer. Erst durch den Einschub V.7-10 wurden V.4-6 auf die Hasmonäer bezogen.

und aller Fremdstämmigen. Der Messias wird auch über die Heiden in Gerechtigkeit herrschen[76] und sie unter sein Joch beugen (V.30) und den Herrn verherrlichen, indem er Jerusalem reinigt, sodass die Heiden kommen werden, um Jerusalems Herrlichkeit zu sehen und seine Söhne als Gaben zurückbringen werden (V.31).

Mit V.32 setzt eine neue Beschreibung des messianischen Königs ein, "denn während es bisher um das Israel aus seiner Not heraushelfende Handeln eines David-Königs ging, steht hier ein königlicher Gesalbter Gottes in seiner Stellung vor Gott und seinem makellosen Wesen und Handeln im Mittelpunkt".[77] Er ist ein gerechter König, von Gott gelehrt. In seinen Tagen wird es kein Unrecht mehr geben, da alle heilig sind und ihr König der Gesalbte des Herrn (V.32).[78] Er setzt eine Hoffnung nicht auf kriegerische Stärke (V.34), denn der Herr selbst ist sein König. Die Hoffnung des Mächtigen (d.h. des Messias) liegt in der Hoffnung auf Gott (V.34).[79]

> 34 Κύριος αὐτὸς βασιλεὺς αὐτοῦ, ἐλπὶς τοῦ δυνατοῦ ἐλπίδι θεοῦ,
> καὶ ἐλεήσει πάντα τὰ ἔθνη ἐνώπιον αὐτοῦ ἐν φόβῳ.

Deshalb wird er mit seinem Wort die Erde schlagen, in Weisheit das Volk des Herrn segnen, rein von Sünden herrschen, in der Stärke seines Wortes die Sünde ausrotten. Er wird nicht ermatten, denn Gott machte[80] ihn stark mit heiligem Geist und einsichtig im Rat (V.35-37). Der Segen des Herrn ist auf ihm und seine Hoffnung geht auf den Herrn. In seiner Macht wird er die Herde

[76] Evtl. hat κρινειν V.26 und 29 die Bedeutung 'herrschen', vgl. VITEAU, Psaumes 355.357.

[77] SCHUEPPHAUS, Psalmen 71.

[78] V.32a επ αυτους ist evtl. zu streichen (Dittographie im Hebräischen von אלהים , die dann falsch gelesen wurde (עליהם)), vgl. GRAY bei CHAP II 650. Damit wird die Konjektur von PERLES, Zur Erklärung 371 hinfällig. V.32c χριστος κυριος ist wohl in χ.κυριου zu verbessern. Dem Abschnitt 32-41 liegt daran, die Stellung des Messias zu Gott zu klären. Auch hat der Vers dann die schöne Abfolge 'die Heiligen - ihr König - ihr Gott'. κυριος bezeichnet sonst immer Gott, vgl. PsSal 17,34.35.38.40.46 18,5.7; vgl. WELLHAUSEN, Pharisäer und Sadduzäer 132; KITTEL bei KAP II 147; GRAY bei CHAP II 650; VITEAU, Psaumes 361f.; HOLM-NIELSEN, Psalmen 104.

[79] Zu den textlichen Problemen der V.33c.34ab vgl. HOLM-NIELSEN, Psalmen 104; GRAY bei CHAP II 650.

[80] Der Aorist V.37b will kaum die Präexistenz des Messias aussagen, sondern drückt höchstens die Vorzeitigkeit aus: Der Messias wurde natürlich am Anfang seines Wirkens ausgerüstet.

des Herrn weiden und es wird keine gewalttätige Unterdrückung mehr unter den Erlösten geben (V.37-41). V.42f. fasst die Charakterisierung des Messias zusammen. Dabei wird der instrumentale Charakter des Messias betont.[81]

Dann werden diejenigen selig gepriesen, die in jenen Tagen leben und das von Gott (!) geschaffene Heil sehen werden (V.44). Der Wunsch, dass Gott sein Erbarmen über Israel schnell verwirklichen, die Betenden aus der Unreinheit gottloser Feinde retten solle und das nochmalige Bekenntnis, dass Gott selbst der König sei, schliessen den Psalm ab, wobei der letzte Vers auf den Anfang V.1 zurücklenkt:

46 κύριος αὐτὸς βασιλεὺς ἡμῶν εἰς τὸν αἰῶνα καὶ ἔτι.

7.1.7. Ergebnis aus den Psalmen Salomos: Die Hoffnung auf die Königsherrschaft Gottes, welche sich in der Messiasherrschaft zeigt.

In PsSal 17, der die Erlösung durch den Messiaskönig aus dem Hause Davids in Aussicht stellt, ist das betonte Bekenntnis zum Königtum Gottes am Anfang und am Schluss sowie in Zusammenhängen, die das alleinige Vertrauen auf Gott betonen, auffällig und drückt sicher ein wichtiges Anliegen des Verfassers der zweiten Psalmreihe aus.[82] PsSal 17,32-43 arbeitet er sorgfältig heraus, dass eigentlich Gott selber der das Heil bewirkende ist. Sein Gesalbter ist sein Werkzeug und alle seine Macht und Stärke hat er nur in Gott.[83] Er ist zwar der König aus dem Hause Davids (V.21) und der gerechte König Israels (V.32.42), aber Gott ist sein König (V.34). Die Rahmenverse des Psalms betonen dieses Anliegen, indem die Betenden bekennen, dass nur Gott ihr König ist und dass das Königtum ihres Gottes ewig wirksam ist. Der Verfasser legt also sehr viel Wert darauf, dass das alleinige Königtum Gottes auch begrifflich anerkannt ist und sein Verhältnis zu andern Königen geklärt ist. PsSal 2 bestimmt dieses Verhältnis gegenüber den irdischen Grossen, über die Gott Gewalt hat: Gott ist 'König im Himmel' (2,30) und 'Grosskönig' (2,32).

[81] Die Hss haben V.42a ην, was jedoch allgemein darauf zurückgeführt wird, dass der Uebersetzer אשר falsch bezogen hat, vgl, KITTEL bei KAP II 147; PERLES, Zur Erklärung 371; GRAY bei CHAP II 651; KUHN, Textgestalt 77; HOLM-NIELSEN, Psalmen 106.

[82] Alle Stellen, die vom Königtum Gottes reden, stammen aus der zweiten Schicht, auch PsSal 2,30.32 5,18, vgl. Anm.12.

[83] Vgl. PsSal 17,32ac.34a.37ab.38a.39a.40a.42ab.44b.45ab., vgl. 35a.40b.

In PsSal 5 ist er der König der Frommen ('unser König' 5,19), von dessen Königsherrschaft sich die Gemeinde Heil erhofft. Damit ist der zweite Aspekt des Königtums Gottes gegeben. Aufgrund seines alleinigen Königtums ist Gott imstande, die Gottlosen zu richten und die Frommen zu retten, den Tag des Gerichtes oder des Erbarmens heraufzuführen. Obwohl irdische Ereignisse als Gericht Gottes anzuerkennen sind (z.B. der Tod des Pompeius 2,32, die Eroberung Jerusalems 2,15), erwarten die PsSal einen endgültigen Gerichtstag, wie die angeführten Stellen zeigen.[84]

Das Verhältnis von Messiasherrschaft (PsSal 17) zu Gericht und Auferstehung ist nicht geklärt und nur 18,5 versucht, den Tag des Erbarmens mit dem Messias in Zusammenhang zu bringen:

5 καθαρίσαι ὁ θεὸς Ισραηλ εἰς ἡμέραν ἐλέους ἐν εὐλογίᾳ,
εἰς ἡμέραν ἐκλογῆς ἐν ἀνάξει χριστοῦ αὐτοῦ.

Gott reinigt Israel für den Tag des Erbarmens durch die Heraufführung seines Gesalbten.[85] Der Messias hat eine vorbereitende Funktion, die Reinigung Israels. Dasselbe ist ausführlicher gesagt in den Makarismen 18,6-8. Gott bewirkt das Heil Israels dem künftigen Geschlecht unter dem Stab des Gesalbten des Herrn, welcher jeden anleiten soll in Werken der Gerechtigkeit in Gottesfurcht, um sie vor dem Herrn darzustellen: ein gutes Geschlecht in Gottesfurcht am Tage des Erbarmens (V.9):

6 Μακάριοι οἱ γενόμενοι ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις
ἰδεῖν τὰ ἀγαθὰ κυρίου, ἃ ποιήσει γενεᾷ τῇ ἐρχομένῃ
7 ὑπὸ ῥάβδον παιδείας χριστοῦ κυρίου ἐν φόβῳ θεοῦ αὐτοῦ
ἐν σοφίᾳ πνεύματος καὶ δικαιοσύνης καὶ ἰσχύος
8 κατευθῦναι ἄνδρα ἐν ἔργοις δικαιοσύνης φόβῳ θεοῦ
καταστῆσαι πάντας αὐτοὺς ἐνώπιον κυρίου
9 γενεὰ ἀγαθὴ ἐν φόβῳ θεοῦ ἐν ἡμέραις ἐλέους.

Damit wird doch wohl in der Messiaszeit die Heilszeit gesehen -was sollte auch sonst ihre lange Beschreibung in PsSal 17- aber der Gesalbte hat eine strikte Statthalterrolle, deren pädagogische Funktion in PsSal 18 stark herausgestrichen ist.[86] Israel lebt als Volk von Heiligen unter dem Messias

[84] Stellen in Anm.60.

[85] εν αναξει ist auf καθαρισαι zu beziehen, nicht auf ημερας εκλογης, vgl. HOLM-NIELSEN, Psalmen 107f. gegen KITTEL bei KAP II 148; GRAY bei CHAP II 651; VITEAU, Psaumes 37.

[86] Da PsSal 18 das Werk des Redaktors der zweiten Psalmreihe ist, dürften diese Verse sein Anliegen deutlich herausstellen, vgl. SCHUEPPHAUS, Psalmen 78.150.

(17,32), der es weidet wie ein guter Hirt (17,40) und die geheiligten Stämme in Versammlungen richtet (17,43), aber Gott ist Israels König (17,34). Insofern könnte man diesen Zustand als Gottesreich bezeichnen, wie es sich der Verfasser der zweiten Psalmreihe vorstellt. Falls er 17,28-31 bewusst mit der Vorlage übernommen hat, hätten die Heiden dienende Funktion und könnten nach Jerusalem pilgern, um Gottes Herrlichkeit zu sehen. Das eigentliche Interesse des Verfassers für die Heilszeit liegt jedoch am zukünftigen Israel,[87] vor allem an der Tatsache des Erbarmens Gottes über die Frommen, worin sich Gottes Gerechtigkeit zeigt und weniger an der Beschreibung des Zustandes, in dem die Geretteten leben.

Die Psalmen Salomos in ihrer Endgestalt deuten die Ereignisse unter Pompeius als Zeichen für die Macht und den Gerechtigkeitswillen Gottes, des Königs. Sie nehmen sie zum Anlass, um nach der einmal mehr erfahrenen Rettung durch den göttlichen König in einer paränetisch ausgerichteten Schrift die Hoffnung auf den Messias, in dessen Herrschaft sich die Königsherrschaft Gottes verwirklicht, zu stärken und zu lehren. Die Herrschaft Gottes ist Symbol für die erhoffte Heilszeit. Neu gegenüber den Schriften aus antiochenischer Zeit (Kap.5) ist die Figur des Sohnes Davids. Durch diese Erwartung schimmert wahrscheinlich die Ablehnung der Hasmonäer durch. Die Erfahrungen mit ihnen zeigten, dass nur von einem Sohn Davids die Rettung für Israel zu erwarten war. Die Zukunftserwartung ist irdisch-nüchtern (im Gegensatz zum Versetztwerden an den Himmel TM 10). Der Redaktor schreibt ja auch nach dem Tod des Pompeius, in einer Zeit, in welcher die Situation nicht so ausweglos war wie auf dem Höhepunkt der Verfolgung im 2.Jh.v.Chr., als man auf Erden nichts mehr erhoffen konnte. Durchgehalten hat sich jedoch der Glaube, dass in Gottes Rettungstaten und in der Herbeiführung der Heilszeit sein königliches Herrschen sichtbar wird. Das Königtum Gottes ist dem Verfasser so wichtig, dass er klarstellt, dass das Wirken des Sohnes Davids die Herrschaft Gottes keineswegs schmälert.

[87]Das Verhältnis von individueller Eschatologie und dem zukünftigen Israel ist nicht ausdrücklich gelöst, vgl. z.B. PsSal 3,12 13,11 14,10 15,13 mit 17,44 18,6. Es ist möglich, dass diese beiden Makarismen die Auferstandenen einschliessen, vgl. zur Frage VITEAU, Psaumes 56-63. Es geht jedoch nicht an, aufgrund dieser Unklarheiten vorschnell zwei völlig getrennte Grössen zu postulieren, wie es LAGRANGE, Judaïsme 162 tut.

7.2. Das Testament des Moses II

In dieses Kapitel über die pharisäischen Werke, welche die Hoffnung auf Gottes Herrschaft bezeugen, gehört auch die Ueberarbeitung des Testamentes des Moses um die Zeitenwende.[88] Der Redaktor greift direkt auf ein Werk aus der Makkabäerzeit zurück, um seine eigene Zeit zu deuten und die Hoffnung auszudrücken, dass die Herrschaft Gottes bald erscheinen werde. Der Rückgriff scheint ohne Schwierigkeiten verständlich gewesen zu sein, denn der Verfasser kann das Thema der Gottesherrschaft ohne Einleitung angehen.

Während in TM II ein Werk vorliegt, welches unmittelbar in die Situation spricht, haben die PsSal stark lehrhaften Charakter. Aber auch hier ergeben sich die Schwierigkeiten nicht mit dem Thema der Herrschaft Gottes, sondern mit dem König aus dem Haus Davids. Der Verfasser muss betonen, dass ein solches Königtum der Königsherrschaft Gottes keinen Abbruch tut. Soweit Schlüsse aus dem wenigen Material überhaupt möglich sind, darf vermutet werden, dass in pharisäischen Kreisen die Ueberzeugung von der auch die Zukunft umfassenden Herrschaft Gottes auch in der nachmakkabäischen Zeit und besonders im Gefolge von Krisen gepflegt wurde, sodass sie ein selbstverständlicher Teil der Ueberlieferung war. Eine Untersuchung der jüdischen Gebete könnte dies unter Umständen bestätigen.[89]

[88]Vgl. Kap. 5.1.

[89]Vgl. die 11.Bitte des Achtzehnbittengebetes: 'Bringe wieder unsere Richter wie vordem und unsere Ratsherren wie zu Anfang, und sei König über uns, du allein.' (Vgl. SCHUERER, History II 455-63; Billerbeck IV 211-14; ELBOGEN, Gottesdienst 27-60.517 und Kap.4 Anm.43). Eine Bitte des Kaddischgebetes lautet: 'Herrschen lasse er seine Königsherrschaft zu euren Lebzeiten und zu euren Tagen und zu Lebzeiten des ganzen Hauses Israel in Eile und in naher Zeit.' (Vgl. ELBOGEN, Gottesdienst 92-98; JEREMIAS, Theologie I 192). Beide Gebete könnten in ihrem Kern vorchristlich sein.

8.KAPITEL : DAS KOENIGTUM GOTTES IN DEN SCHRIFTEN DER QUMRANSEKTE, IHRER VORGAENGER UND VERWANDTEN GRUPPEN

8.1. Das Buch der Jubiläen

8.1.1. Einleitungsfragen

Vom Jubiläenbuch, das als ganzes nur äthiopisch überliefert ist, ist ein langes lateinisches Fragment erhalten und in Qumran sind Fragmente von 13 hebräischen Handschriften gefunden worden.[1] Damit dürfte die Frage der Ursprache gelöst und auch die Nähe des Werkes zum Gedankengut der Qumrangruppe erwiesen sein. Denn eine solche Beliebtheit in Qumran ist nur denkbar, wenn sich die Gruppe mit zentralen Anliegen von Jub, wie z.B. mit der Forderung nach dem Sonnenkalender, nach strenger Gesetzesauslegung und nach Absonderung identifizierte. Da anderseits Jub gewisse typische Züge der qumraneigenen Literatur fehlen, ist es nach Qumran mitgebracht worden.[2] Das Werk stammt aus der essenischen Bewegung[3] und wurde im 2.Jh.v.Chr. geschrie-

[1] Der äthiopische Text wurde zuletzt herausgegeben von CHARLES, Ethiopic version (1895); zur geplanten Neuausgabe vgl. BAARS/ZUURMOND, Project. Von der griechischen Uebersetzung sind nur einige Zitate erhalten. Sie sind zusammengestellt bei DENIS, Fragmenta 70-102. Das lateinische Fragment umfasst etwa einen Viertel des Textes (genaue Angaben bei CHAP II 3). Ausgaben: CERIANI, Monumenta I 9-54.63-64; ROENSCH, Jubiläen. Liste der durchwegs kleinen Qumranfragmente bei DENIS, Introduction 157f., ergänzend dazu VAN DER WOUDE, Fragmente 140-146, bes. 141 A.6-7, und jetzt BERGER, Jubiläen 286. Zum Hebräischen als Ursprache und den verschiedenen Uebersetzungen vgl. VANDER KAM, Textual and Historical Studies 1-18. Ebd. 18-95 folgt ein genauer Vergleich der Qumranfragmente mit dem äthiopischen Text. Der überlieferte äthiopische Text beruht auf einer griechischen Uebersetzung, gibt aber trotzdem den hebräischen Text sehr genau wieder (94). CHARLES hat mit Recht für seine äthiopische Ausgabe der Handschrift B den grössten Wert zugemessen (92).

[2] Vgl. SCHUBERT, Zeitalter der Apokalyptik, in: ders., Bibel und Zeitgemässer Glaube, Klosterneuburg 1965 263-85: Ausserbiblische Texte, die in Qumran gefunden wurden, aber auch ausserhalb der Qumrangemeinde bekannt sind, sind von den Qumranleuten nach Qumran mitgebracht worden. Von den spezifisch qumranischen Werken sind ausserhalb von Qumran keine Spuren vorhanden. Sie wurden also nicht weitertradiert, während die andern von ausserqumranischen Kreisen weiterbenützt und überliefert worden sind. Diese Texte wären der Zeit zwischen 170 und 130 v.Chr. zuzuordnen. - Ein Vergleich mit den Qumrantexten zeigt, dass Jub von einem Essener geschrieben wurde, bevor diese Gruppe nach Qumran auszog, vgl. VANDER KAM, Textual and Historical Studies 258-283.

[3] Vgl. dazu TESTUZ, Idées 25-34; GRINTZ, EJ X 325; CHARLESWORTH, Pseudepigrapha 143; BERGER, Jubiläen 298.

ben.[4]

Seiner Gattung nach ist das Buch mit den Chronikbüchern, 1QapGen und AntBibl verwandt. Es ist eine Art haggadische Nacherzählung von Gen und Ex 1-14,[5] die ihre Anliegen in die Geschichte einträgt.

Zweifel an der Einheit sind erst in der neueren Forschung aufgetaucht. Sie stützen sich auf einige gewichtige Beobachtungen, aber die Frage scheint mir noch nicht überzeugend gelöst zu sein.

TESTUZ hat aus stilistischen und inhaltlichen Gründen 1,17-25.28 23,11-32 und 24,28b-30 einem Redaktor zugeschrieben, der Jub für die Qumrangruppe aktualisiert hat, als sie nicht in ihrem Kloster leben konnte (65-38 v.Chr.).[6]

DAVENPORT unterscheidet drei Schichten.[7] Der Hauptteil des Buches, die Engelrede (2,1-50,4 + 1,1-4a und Teile von 1,29), stammt aus dem späten 3. oder frühen 2.Jh.v.Chr. (Polemik gegen den Hellenismus) und aus dem gleichen Milieu, aus dem dann die Qumrangruppe herauswuchs. Ein Redaktor (R_1) setzte dem Buch 1,4b-26 voran und schaltete 1,29 (teilweise), 23,14-31 und 50,5 ein, d.h. im wesentlichen die beiden langen eschatologischen Stücke. In dieser Schicht schreibt Moses selber und die Zusätze, besonders die Voranstellung von 1,4b-26, ändern den Zweck des Buches. Während es der Engelrede vor allem um die Verankerung von gesetzlichen Bestimmungen im exemplarischen Leben der Urväter ging, um ihre Gültigkeit für die Gegenwart zu be-

[4]Die genaue Datierung innerhalb des 2.Jh.v.Chr. ist umstritten. Es ist wohl eher an die erste Hälfte zu denken. Das älteste Qumranmanuskript (4QJub ^{f}) setzt MILIK, Fragment d'une source 102, zwischen 175 und 125 v.Chr. an. DE VAUX, Grotte 604, meint zu 1QJub: "La date la plus communément admise, au dernier tiers du IIe siècle av.J.-C., sous Jean Hyrcan, n'est pas absolument contredite par l'indice céramique, une date peu antérieure est plus vraisemblable." VANDER KAM, Textual and Historical Studies, untersucht die Datierungsfrage im Lichte der Qumrantexte nach paläographischen und inhaltlichen Gesichtspunkten und kommt überzeugend auf die Zeit zwischen 163 und 152 v.Chr., nach dem Beginn des Makkabäeraufstandes und vor der Uebernahme der Hohepriesterwürde durch den nichtzadokidischen Jonathan (283f.). DAVENPORTs zweite und dritte Schicht fallen auch in die Makkabäerzeit (Eschatology 15f., siehe unten). Für diese Zeit: LITTMANN bei KAP II 37; BOX bei CHARLES, Jubilees (1917) XXXII. Für die Zeit Joh.Hyrkans (134-104 v.Chr.): CHARLES bei CHAP II 6; RIESSLER, Schrifttum 1304; GRINTZ, EJ X 326; TESTUZ, Idées 34-39 mit Diskussion anderer Datierungen; ähnlich MARTIN, Jubilées 321 (Ende des 2.Jh.v.Chr.).

[5]BLOCH, DBS V 1277 und BERGER, Jubiläen 285 bezeichnen Jub als haggadischen Midrasch, wobei sie den Begriff im weiteren Sinn als Produkt einer schriftgelehrten Tätigkeit verstehen, der dann jedoch als Gattungsbezeichnung zu vage wird; vgl. BOX bei CHARLES, Jubilees (1917) IX.

[6]Idées passim.

[7]Eschatology 10-18.72-75.

kräftigen, soll Jub jetzt Zeugnis von der Treue Gottes trotz der Schlechtigkeit der Israeliten geben (vgl. 1,5). Die eschatologischen Partien sprechen diese Treue auch für die Zukunft zu.[8] Diese Schicht stammt aus den frühen Makkabäerkämpfen. (Ein Vergleich mit der Zehnwochenapokalypse zeigt die gleiche Bewertung der Gegenwart; vgl. z.B. Jub 23,19f. mit Hen 91,12, Jub 23,26 mit Hen 92,10, Jub 1,17 mit Hen 91,13 und könnte DAVENPORTs Datierung bestätigen.) Ein zweiter Redaktor ist mit 1,27f. zu erkennen: Der Engel schreibt. Diese Schicht ändert den Zweck des Buches nicht, aber die Geschichte hat im Vergleich zu den echten Teilen von 1,26 ein anderes Ziel: die Errichtung des Heiligtumes. Zu dieser Schicht gehören 1,10b.17a.26c 4,26 23,21 31,14 und evtl. 50,6-13. Dieser Redaktor lebte in Qumran um 140-104 v.Chr.

In der Tat lassen zwei Beobachtungen den Verdacht auf redaktionelle Eingriffe aufkommen: die Unebenheiten in Kap.1 und die zwei langen eschatologischen Stücke Kap.1 und 23. Denn Jub ist eine Nacherzählung von vergangener Geschichte, die das Wissen um ein endgültiges Gericht nur beiläufig erwähnt. Es ist hier nicht möglich, eine literarkritische Analyse von Jub vorzulegen. DAVENPORTs erste Redaktionsschicht scheint mir nicht ohne Fundament zu sein. Wertvoll ist seine Beobachtung, dass Jub eine neue Zweckbestimmung erhält. Die zweite Schicht ist dagegen schwer zu fassen. 1,27f. sieht zwar nach einem Neueinsatz aus, aber DAVENPORT rechnet dieser Schicht nicht alle Stellen zu, die vom Heiligtum reden (vgl. z.B. 25,21 32,22 49,18) und die Ausscheidung von 1,10b.17 31,14 ist nicht zwingend, da sie den Kontext nicht stören. VANDER KAM vermutet, dass der Text in 1,27 gestört ist. Evtl. wurde eine kausative Form durch ein Qal ersetzt, sodass der Engel ursprünglich nicht selber schrieb, sondern diktierte.[9] Falls die erste Schicht, wie oben erwähnt, eine gewisse Nähe zur Zehnwochenapokalypse zeigt, in der das Heiligtum Gottes eine Rolle spielt, wäre auch dieses Thema in R_1 nicht unmöglich. Auch sind Aehnlichkeiten in der Vorstellung der Heilszeit da (Erneuerung der Lichter, ewiger Segen, vgl. Jub 1,29c mit Hen 91,16f.). Wieso R_2, der sonst nur kurze Sätze einschiebt, den langen Passus über den Sabbat (50,6-13), der weder an Eschatologie noch speziell am Heiligtum interessiert ist, angehängt haben sollte, ist schwer verständlich. Die Qumranfunde geben keinen Aufschluss über die umstrittenen Texte. 3QJub, das Fragmente von Kap. 23 enthält, stammt aus dem 1.Jh.n.Chr.[10] Gegen diese literarkritischen Versuche BERGER, Jubiläen 312.

8.1.2. Eschatologie und Jub 1,27f.

Aus der neueren Diskussion um die Einheit bietet sich für unsere Zwecke folgende Arbeitshypothese an: Der in erster Linie an der Verankerung gewisser Gesetze im Leben der Väter interessierten Hauptmasse des Werkes ist durch die Geschichtsüberblicke in Kap.1 und 23 ein neuer Zweck gegeben worden, welcher sich mit der Absicht anderer apokalyptischer Schriften deckt.

[8] Diese Geschichtsüberblicke sind nach dem Sünde-Exil-Rückkehr-Schema gebildet (vgl. dazu TestXII Kap.9). Im Moment der Rückkehr (bes. 1,15-18, vgl. 23,26) sind Elemente des Selbstverständnisses der Gruppe, welche hinter Jub steht, greifbar.

[9] Textual and historical studies 103 A.1.

[10] BAILLET in: DJD III 97.

Die Vätergeschichte illustriert jetzt die Treue Gottes zu seinem Volk, sodass die Hoffnung auf baldige Rettung aus der gegenwärtigen Not gestärkt wird. Diese Aktualisierung geschah in der Makkabäer- oder Hasmonäerzeit. Die diesen Kapiteln zugrundeliegenden Konzeptionen der Heilszeit sind nicht systematisiert.[11] Wichtig ist die Umkehr zu Gott, der den Frommen dann Heil schaffen und sie zu einem gerechten Leben in enger Verbundenheit mit ihm befähigen wird.[12] Die Menschen werden wieder länger leben, wie die Urväter, und das ganze Leben wird Segen und Heil sein (23,27-30). Kap.1 aktualisiert biblische Verheissungen, während in Kap.23 verschiedene Vorstellungen miteinander verwoben sind.[13] Nur wenige Stellen handeln von Gottes Königtum. Jub 1,27f. fasst die Heilsverheissung in einem bekannten Bild zusammen: Gott ist König auf dem Sion:

> (27) "Und er (Gott) sagte zum Engel des Angesichtes: 'Schreibe auf für Mose vom Beginn der Schöpfung bis wann gebaut wird mein Heiligtum unter ihnen für die Ewigkeit der Ewigkeiten! (28) Und der Herr wird erscheinen dem Auge eines jeden, und jeder wird erkennen, dass ich der Gott Israels bin und der Vater für alle Kinder Jakobs und der König auf dem Berge Sion in die Ewigkeit der Ewigkeit. Und es werden Sion und Jerusalem heilig sein.' "[14]

Wenn das Heiligtum für immer gebaut sein wird, wird Gott als König auf dem Zion erkennbar sein. Die Vorstellung gleicht der, welche in der Zehnwochenapokalypse durchschimmert.[15] Es ist jedoch zu beachten, dass der Königstitel neben zwei andern steht und auch im Kontext nicht mehr auf das Königsbild Gottes eingegangen wird, sodass wir es hier mit einem eher zufälligen Beleg zu tun haben.

[11] Zur Frage vgl. TESTUZ, Idées 165-177; DAVENPORT, Eschatology 19-46.

[12] Vgl. 1,15-18.21.23-25 23,26.30. Die enge Verbundenheit mit Gott drückt auch 15,32 aus: Gott herrscht unmittelbar über Israel; Engel und Geister haben keine Macht über es.

[13] DAVENPORT, Eschatology 29. 39A.3. Eine Liste der zugrundeliegenden Stellen bei CHARLES bei CHAP II 12f., wo noch Ez 11,19f. beizufügen wäre.

[14] Uebersetzung von BERGER, Jubiläen 319. Vgl. Jes 24,23. Zu Sion vgl. Jub 4,26: 'Denn vier Orte auf der Erde gehören dem Herrn: Der Garten Eden und der Berg des Morgens und dieser Berg, auf dem du heute bist, der Berg Sinai, und der Berg Sion wird geheiligt werden in der neuen Schöpfung zur Heiligung der Erde. Deswegen wird die Erde von aller Unreinheit und von aller Sünde geheiligt werden in den Generationen der Welt.' Zum eschatologischen Heiligtum vgl. 1,17.26.29.

[15] Vgl. 8.2.4.2.

8.1.3. Bekenntnis zu Gott und Herrschaft Gottes

An zwei andern Stellen ist von einer Herrschaft Gottes die Rede in Kontexten, welche sich nicht mit Eschatologie beschäftigen.

8.1.3.1. Jub 12,16-20: Abraham wählt die Gottesherrschaft, indem er sich zu Gott bekennt.

In Jub 12,16-20 geht es um Astrologie. Abraham will aus den Sternen erforschen, wie es mit dem Regen stehen wird. Dabei geht ihm die Nutzlosigkeit solcher Praktiken auf, denn Gott ist Herr über die Gestirne und auch über den Regen. Sterne und Regen sind voneinander unabhängig. V.19f. bittet Abraham, Gott möge ihn und sein Volk vor solchem Aberglauben bewahren. Denn Sterndeuten ist das Werk von bösen Geistern und führt von Gott weg. Es ist eine Art Idolatrie (12,20). Deshalb bekennt Abraham in der Gebetsanrede seinen Monotheismus:

> (19) "Und er betete in dieser ganzen Nacht und sagte: 'Mein Gott, mein höchster Gott. Du allein bist für mich Gott. Und du hast alles erschaffen. Und das Werk deiner Hände ist alles, was ist. Und dich und dein Reich habe ich erwählt. (20) Rette mich aus der Hand der bösen Geister, die in dem Denken des Herzens der Menschen herrschen. Und sie sollen mich nicht von dir weg, mein Gott, in die Irre führen. Und mache, dass ich und mein Same nicht in die Irre gehen, von jetzt an bis in Ewigkeit.' "[16]

Abraham hat die Verirrung des Götzendienstes erkannt und zum Schöpfer aller Dinge gebetet (11,16f.) und seinen Vater aufgefordert, den Gott des Himmels, den Schöpfer, zu verehren (12,4). Die Götzenbilder hat er verbrannt (12,12). Die Bedeutung dieser Taten drückt nun Abraham in diesem Gebet aus: Er hat den wahren Gott erwählt und sich damit seiner Herrschaft unterstellt.[17]

[16] Uebersetzung von BERGER, Jubiläen 394f. Zum äthiopischen Wortgebrauch vgl. MARTIN, Jubilées 525 A.4: "Le mot éthiopien malakôt signifie 'la domination' de Dieu et non 'le règne' ou 'le royaume' messianique; dans 50,9, mangest, qui signifie proprement 'règne' s'applique au sabbat." CHARLES bei CHAP II 31 'dominion'. Er hat aber die Zeile gegen die Ueberlieferung ohne Gründe vorverschoben (vgl. ders., Jubilees (1902) 94A.19). Möglicherweise stehen hinter der äthiopischen Wortwahl verschiedene hebräische Wörter (ממשלה und מלכות), deren Bedeutungsunterschied jedoch nicht gepresst werden darf.

[17] Spätere Ausformungen dieses Gedankens finden sich in der rabbinischen Literatur. Sifra Lev 18,6 (337a) statuiert einen Zusammenhang zwischen Herrschaft Gottes und Gebotserfüllung. Ber II,2.5 deutet das Schema-Beten, d.h. das Bekenntnis zum Monotheismus, als Auf-Sich-Nehmen des Joches der Himmelsherrschaft. Vgl. noch Sifre Dtn 32,10 (134b): Mit Abraham wird Gott König über Himmel und Erde. Allerdings ist diese Stelle eine Spekulation über die verschiedenen Gottesanreden in Gen 24,3.7 (vgl. BILLERBECK,

Jetzt bittet er um Beistand gegen die bösen Geister, die ihn von Gott wegführen könnten.

8.1.3.2. Jub 50,9: Der Sabbat ist der Tag der Königsherrschaft

Hinter Jub 50,9 dürften ähnliche Gedankengänge stehen wie hinter Jub 12,19.

> (9) "Und tut am Tage des Sabbats keinerlei Arbeit, die ihr nicht für euch vorbereitet habt am sechsten Tag, zu essen und zu trinken und zu ruhen und Sabbat zu halten von aller Arbeit an diesem Tag und zu segnen den Herrn, euren Gott, der euch gegeben hat den Tag des Festes und einen heiligen Tag! Und ein Tag des heiligen Königreiches für ganz Israel ist dieser Tag unter euren Tagen unter allen Tagen."[18]

Nach 50,7 ist der siebte Tag der Sabbat des Herrn, an dem keine menschliche Arbeit verrichtet werden darf. Nur der Opferdienst ist erlaubt (50,10f.). Es ist eine Ehre für Israel, dass Gott ihm einen Feiertag geschenkt hat, der mit dem himmlischen Feiertag übereinstimmt (2,17f.) und der so das Zeichen dafür ist, dass Israel Gottes Volk und Gott der Gott Israels ist (2,19). Durch das Halten des Sabbats bekennt Israel seinen Gott und unterstellt sich so seiner Herrschaft.

8.1.4. Die Anspielungen auf Ex 19,6 in Jub 16,17f. 33,20: Israels Sonderstellung vor Gott.

Die Aufnahme von Ex 19,6 in Jub 16,17f. ist, wie die Vorlage selber, nicht ganz klar. Alle Söhne Abrahams werden zu Völkern werden und unter die (Heiden-)Völker gerechnet werden, bis auf einen Sohn Isaaks, den Jakob:

> (18) "Denn er werde Anteil des Höchsten sein, und unter das, was Gott besitze, falle all sein Same, damit er für den Herrn ein Volk der Sohnschaft sei vor allen Völkern und dass er ein Königtum sei und ein Priestertum und ein heiliges Volk."[19]

[17](Forts.) Kommentar I 174.177.173).

[18]Uebersetzung von BERGER, Jubiläen 554. Zum Problem der Uebersetzung von mangest vgl. Anm.16.

[19]Uebersetzung von BERGER, Jubiläen 412. Lateinischer Text nach CERIANI, Monumenta I 18: 'quoniam in sorte excelsi erit quoniam in possessionem dei cecidit omne semen eius esse deo in populum sanctificatum ex omnibus gentibus eius et ut sit regnum sacerdotale et populus sanctus.' Der lateinische Text geht einig mit der Vulgata und M, während der äthiopische (bis auf F) die andere Tradition überliefert (Königreich und Priester), welche sich ähnlich in den Targumen, in Offb 1,6 5,10 und evtl. in der LXX findet, sodass in Jub nicht ohne weiteres der lateinische Text vorgezogen werden darf (gegen LITTMANN bei KAP II 69; RIESSLER, Schrifttum 583). Zum Problem vgl. CHARLES bei CHAP II 38 und 3.3.2. und Anm.45 dort.

Jakob und mit ihm das ganze Volk Israel wird erwählt werden. Diese Sonderbeziehung wird mit den Begriffen 'Priester', 'heiliges Volk' und 'Königreich' ausgedrückt. Da diese Begriffe aus Ex 19,6 in Parallele zu 'Volk der Sohnschaft' stehen, ist es wahrscheinlich, dass sie Ehrenbezeichnungen sind. 'Priester' und 'heiliges Volk' sind Begriffe, welche in sich eine Beziehung zu Gott voraussetzen. Es wäre deshalb möglich, dass auch mit 'Königreich' ausgedrückt werden soll, dass Israel Gottes Königreich, sein Herrschaftsbereich ist.

An der Stelle Jub 33,20, welche mit leicht anderer Formulierung wieder Ex 19,6 aufnimmt, wird aus diesem Sonderstatus Israels eine Konsequenz gezogen (im Zusammenhang mit Rubens Versündigung mit Bilha):

> "Und es gibt keine grössere Sünde als die Unzucht, die sie auf Erden treiben. Denn ein heiliges Volk ist Israel dem Herrn, seinem Gott. Und ein Volk des Erbes ist es. Und ein Volk von Priestern des Königtums(ist es)und des Priestertums ist es. Und ein Besitz ist es. Und das gibt es nicht, dass solche Unreinheit gesehen wird mitten im heiligen Volk."[20]

Hier wird das Verbot der Hurerei mit dem besonderen Verhältnis Israels zu Gott begründet. Der Zusammenhang von Auserwählung und Gesetzgebung ist schon in der Vorlage Ex 19,6 vorhanden, welche ja den Prolog zur Sinaigesetzgebung bildet. An dieser Stelle in Jub scheint es, dass die Formulierung die Würde Israels betont: "Das Volk besteht aus Priestern, und dieses Priestertum ist königlich und priesterlich zugleich."[21]

8.1.5. Ergebnis: Königtum Gottes spielt in Jub praktisch keine Rolle.

Die Eschatologie hat in Jub eine gewisse Bedeutung, indem sie der Nacherzählung der biblischen Geschichte eine neue Funktion gibt: Die Geschichte soll die Treue Gottes bezeugen, welche trotz der Gesetzesübertretungen wirksam bleibt. Die eschatologischen Texte nehmen jedoch, aufs Ganze gesehen, wenig Raum ein und die Vorstellungen sind nicht systematisiert. Sie beschränken sich praktisch auf Anspielungen und kurze Aufnahmen von biblischen Bildern. Dem Bild von Gott als dem König kommt dabei keine prägende Bedeutung zu.

Kaum mehr Bedeutung hat die Vorstellung, dass mit der Anerkennung Jahwes als des wahren Gottes, dem Halten des Sabbats die Herrschaft Gottes

[20] Uebersetzung von BERGER, Jubiläen 490. Nach ihm hat einzig die Handschrift M die ursprüngliche Lesart bewahrt.

[21] BERGER, Jubiläen 490 A.20d.

anerkannt und übernommen wird. Aber auch diese Stellen sind nicht im Detail ausgeführt, sodass wohl auf Bekanntes angespielt wird. Die Stellen sind insofern interessant, als sie frühe Zeugnisse für eine Vorstellung sind, welche in rabbinischen Schriften wieder greifbar wird.

Setzt man die Belege in Relation zu den fünfzig Kapiteln des Jubiläenbuches, so muss man feststellen, dass das Königtum Gottes in Jub praktisch keine Rolle spielt.

8.2. Die Henochliteratur

Die Erforschung der Henochliteratur hat in den letzten Jahren einen ungeahnten Aufschwung genommen. Vieles ist in Fluss geraten und es ist vielfach kaum möglich, einigermassen gesicherte Ergebnisse vorzulegen. Den Ausgangspunkt für die neuere Forschung bildet das Buch von MILIK, Books of Enoch, wo die Qumranfragmente herausgegeben und rekonstruiert sind. Wichtig ist auch die neue kritische Ausgabe des äthiopischen Textes von KNIBB.[22]

8.2.1. Uebersicht über die Einleitungsprobleme

Die Henochliteratur der frühjüdischen Zeit war bisher durch das äthiopische Henochbuch bekannt, das im wesentlichen aus fünf voneinander unabhängigen Schriften besteht: aus dem Wächterbuch (Kap.1-36), den Bilderreden (Kap.37-71), dem astronomischen Buch (Kap.72-82), dem Traumbuch (Kap. 83-90) und dem Henochbrief (Kap.91-107.108).[23] Der äthiopische Text ist eine

[22]The Ethiopic Book of Enoch. Im Gegensatz zu den früheren Ausgaben von CHARLES, Ethiopic Versions (1906) und FLEMMING, Henoch, Aethiopischer Text (1902), welche einen kritisch eruierten Mischtext geben, stützt sich KNIBB auf eine einzige Hs (Rylands Eth Ms 23) und führt die Varianten anderer Ms samt aramäischen Fragmenten im Apparat an. Zu den aramäischen Fragmenten vgl. II 6-15. "It would appear that the Greek and Ethiopic texts provide a not too unreliable guide to the Book of Enoch as it was known at Qumrân." (13) Für die Auseinandersetzung mit MILIK verweist er auf seine Rezension. Dazu und zu MILIK vgl. Anm.27.

[23]Vgl. CHARLES bei CHAP II 168; DENIS, Introduction 16; NICKELSBURG, IDB(S) 266; gleiche Einteilung, aber Kap.1-5 als Einleitung zum ganzen Buch: BEER bei KAP II 220f.; MARTIN, Hénoch XV; ROST, Einleitung 105; dagegen MILIK, Books 25. Theorien, die eine Grundschrift mit verschiedenen Erweiterungen postulierten, sind praktisch aufgegeben worden. Als eine Einheit genommen, wiese das Henochbuch zuviele Widersprüche auf. Auch konnten weder die vielen Interpolationen begründet noch eine sinnvolle Anordnung des Ganzen als Werk eines Schlussredaktors ausgemacht werden. Zur Forschungsgeschichte vgl. MARTIN, Hénoch LXII-LXVII und MILIK, Books 184; zum Stand der Diskussion und der geplanten Kommentare vgl. CHARLESWORTH, Seminar Report Enoch. - Die Namen der Bücher variieren. Ich übernehme in Ueber-

Uebersetzung aus dem Griechischen,[24] von dem im Lauf der Zeit verschiedene Fragmente entdeckt wurden.[25] Auf eine neue Grundlage gestellt wurde die Kenntnis der Henochtradition durch die Funde von aramäischen Fragmenten in Qumran. Sie haben einen Teil des Urtextes[26] zutage gefördert und die Ein-

[23](Forts.) setzung die von MILIK, Books gebrauchten. Er bemerkt selber (ebd. 89), dass der Name der Bilderreden unangemessen ist, aber er hat sich eingebürgert. Der Text spricht von der zweiten Vision Henochs (37,1). Der Name Wächterbuch stammt aus Syncellus und passt gut zum Inhalt (ebd.22; vgl. aber die kritische Bemerkung von GRELOT, Hénoch 482 A.5, der 'vigilants' der Funktionsbezeichnung 'veilleurs' vorzieht. Vgl. auch den Titel 1,1 λογος ευλογιας Ενωχ). Kap.91-108 hiessen in alter Zeit 'Brief Henochs', wie aus 100,6 und der Unterschrift des CM-Papyrus hervorgeht (ebd.47).

[24]Dies war praktisch allgemeine Uebersetzung. ULLENDORF, Aramaic 'Vorlage' plädiert für mehrheitlich direkte Uebersetzung aus dem Aramäischen; ähnlich GREENFIELD/STONE, Pentateuch 60. KNIBB, Enoch II 22.38 glaubt annehmen zu dürfen, dass die äthiopischen Uebersetzer Zugang zum griechischen und aramäischen Text hatten.

[25]Die Fragmente enthalten folgende Abschnitte: Codex Gizeh oder Akhmim/Panopolis (6./5.Jh.) Hen 1-32. Vat Gr 1809 Hen 89,42-49. Cheaster-Beatty / Michigan Papyrus (CM; 4.Jh.) 97,6-104.106-107. Papyrus Oxyrhynchos 2069 (4.Jh.) 85,10-86,2 87,1-3 77,7-78,1.8 (sehr fragmentarisch). Längere Zitate bei Georgius Syncellus, Chronographia (9.Jh.): 6,1-9,4 8,4-10,14 15,18-16,1 und ein im äth.Text nicht vorkommendes Fragment. Vgl. MILIK, Books 70-76; DENIS, Introduction 17-20, wo Pap.Ox. 2069 fehlt, da er erst später als Henochfragment erkannt wurde (vgl. MILIK, Fragments grecs; keineswegs für sicher hält die Identifikation KNIBB, Enoch II 2). Bei DENIS, ebd. ist er 303f. beschrieben. Die griechischen Texte sind leicht zugänglich bei BLACK, Apocalypsis Henochi Greace, der Pap.Ox. im selben Band der PVTG 3 bei DENIS, Fragmenta 233f. - Die äthiopische Uebersetzung von Hen 1-36 wurde von einem Text gemacht, der dem Codex Gizeh näher steht als Syncellus. Codex Gizeh ist der Uebersetzung überlegen. Die indirekte Vorlage des Syncellus, Panodorus, hatte eine sehr gute griechische Kopie von 1-36 vor sich, aber der lange Ueberlieferungsprozess entfernte den erhaltenen Syncellus-Text oft stark vom Original (vgl. MILIK, Books 71-73). Das dem äth. Uebersetzer vorliegende griech. Manuskript des Henochbriefes war schlechter als der CM-Papyrus (vgl. ebd.88). Die äthiopische Uebersetzung wird meist ins 5.Jh. angesetzt, von MILIK, Books 88 nicht vor das 6.Jh. KNIBB, Enoch II 22: zwischen dem 4. und dem Ende des 6.Jh.

[26]Die in Qumran gefundenen hebräischen Fragmente sind sekundär; vgl. BLACK, The Fragments 21; MILIK, Books 59f. CHARLES bei CHAP II 171-77 hatte nur für 6-36 eine aramäische Vorlage angenommen. Der von MILIK, Books 5 angegebene Umfang des aramäischen Textes (30% des astronomischen Buches, 50% des Wächterbuches, 20% des Traumbuches und 18% des Henochbriefes) rechnet MILIKs umfangreiche Textrekonstruktionen hinzu; vgl. dazu kritisch BARR, Rez.Milik 518-24. Ohne diese kommt man auf 5%; vgl. ULLENDORF/KNIBB, Rez. Milik 60. Von den Bilderreden wurden keine Fragmente gefunden und in 2 Hss stand an deren Stelle wahrscheinlich ein Riesenbuch (Book of Giants, vgl. MILIK, Books 183). Das astronomische Buch war viel umfangreicher und füllte eine ganze Rolle, während die andern vier Bücher evtl. auf eine zweite

leitungsprobleme modifiziert.[27]

Die älteste Schrift ist das astronomische Buch (Hen 72-82). Es stammt wahrscheinlich noch aus persischer Zeit (8.17),[28] vielleicht aus samaritanischen Kreisen (10). Seine Urform ist nur teilweise erhalten und die Kapitel im griechischen und äthiopischen Text sind Auszüge (19). Kap.81 ist jünger, aus der Zeit zwischen Dan und Jub (13f.), d.h. aus dem letzten Viertel des 2.Jh.v.Chr.

Das Wächterbuch (Hen 1-36) hatte schon seit der ersten Hälfte des 2.Jh.v.Chr. seine jetzige Form. Sein Verfasser ist ein Judäer, der in Palästina in der Mitte des 3.Jh.v.Chr. im Gewürz- und Parfümeriehandel tätig war. Er übernahm in sein Buch eine ältere, einheitlich komponierte Quelle, die Kap.6-19 umfasste(34) und die gleichzeitig, wenn nicht sogar älter, als das astronomische Buch und evtl. auch samaritanisch ist. Alles übrige stammt vom Verfasser des 3.Jh. (35f.).[29]

[26](Forts.) Rolle geschrieben wurden. Um 100 v.Chr. existierte demnach in Qumran ein Henoch-Pentateuch mit dem Riesenbuch anstelle der Bilderreden. Die Bücher zirkulierten aber auch weiterhin unabhängig (so die Theorie von MILIK, Books 183). Es ist möglich, dass seit 164 v.Chr. bereits eine Trilogie, bestehend aus dem astronomischen, dem Wächter- und dem Traumbuch bestanden hatte (vgl. GRELOT, Hénoch 499). GREENFIELD/STONE, Pentateuch 51-55 bestreiten, dass in Qumran die Henochliteratur in Pentateuchform zirkulierte.

[27]Vgl. dazu MILIK, Books. Da dieses wichtige Buch nach den gängigen Einleitungen erschienen ist, fasse ich die wichtigsten Ergebnisse zusammen. Ein vorgängiges Résumé bei MILIK, Problèmes. Zur Beurteilung des Werkes sind die Rezensionen unabdingbar. Grundsätzliche Bemerkungen zum Text bei BARR und ULLENDORF/KNIBB, zur Hypothesenfreude NICKELSBURG, DENIS. Vgl. noch GRELOT; FITZMYER, Implications; BLACK, The Fragments.

[28]Die Zahlen in Klammer verweisen auf die Seiten in MILIK, Books.

[29]Nach MILIK, Books 25.184 haben sich die verschiedenen literarkritischen Hypothesen als nutzlos und falsch erwiesen. Zu seiner Hypothese vgl. NICKELSBURG, Rez.Milik 416; ders., Apocalyptic; HANSON, Rebellion in Heaven. An Texten wie den Henochbüchern wird Literarkritik oft problematisch, da es kaum ersichtlich ist, wie streng der Verfasser die Notwendigkeit empfand, seinen bilderreichen Texten, die zudem oft von atl. Texten inspiriert sind, eine innere Logik und Widerspruchslosigkeit zu geben. Ferner ist dann noch zu fragen, ob es sich um wirkliche Quellen oder um mündliche Traditionsstücke, bzw. verbreitete Motive handelt. Man sollte auch möglichst erklären, welche Funktion der Einzeltext dann im Ganzen hat und für Einschübe, Glossen einen Grund angeben können. Literarkritische Versuche bei BEER bei KAP II 224-230; CLEMEN, Die Zusammensetzung; APPEL, Komposition; eine Uebersicht bei CHARLES bei CHAP II 168-170. Besonders schwierig sind die Bilderreden, wo selbst die leichter mögliche Scheidung

Das Traumbuch (Hen 83-90) ist die vollständigste und einheitlichste Komposition des Henochbuches[30] und stammt aus dem Anfang der Makkabäerzeit.[31] Sein Verfasser kannte das Wächterbuch.

Das Riesenbuch, welches nach MILIK früher an Stelle der Bilderreden stand (183), ist aus der Zeit zwischen Jub und der ältesten Handschrift aus Qumran (1.Hälfte des 1.Jh.v.Chr.), evtl. zwischen 125-100 v.Chr.[32]

Der Henochbrief (Hen 91-105) ist vor der Mitte des 1.Jh.v.Chr. anzusetzen, in die Zeit des Johann Hyrkan oder des Alexander Jannäus.[33] Sein Verfasser lebte in einer palästinischen Hafenstadt (49) und er wollte ein fünftes Henochbuch (ähnlich Dtn) schreiben, das die früheren ergänzt und korrigiert (54). Mit der Zehnwochenapokalypse 93,3-10 + 91,11-17 hat der Verfasser ein älteres Werk aus dem Anfang der Makkabäerzeit integriert.[34] Es kommt in ihr eine Gruppe zum Wort, die mit den späteren Qumran-Essenern geistig verwandt ist.[35]

[29](Forts.) nach formalen Gesichtspunkten von STIER, Komposition zu wenig überzeugenden Ergebnissen geführt hat, sodass SJOEBERG, Der Menschensohn 24-35 die Einheitlichkeit und einen gewissen Aufbau nachweisen kann. Beim Wächterbuch können wir wegen seines Alters von der Endgestalt ausgehen und bei den andern behandelten Texten sind wir auf literarkritisch festerem Boden. Nach BECKWITH, Earliest Enoch, sind zwar das astronomische Buch und das Wächterbuch die ältesten, jedoch jünger als MILIK annimmt. Er datiert sie in die Jahre 250-200 v.Chr. und hält sie nicht für samaritanisch, sondern für präessenisch.

[30]CHARLES bei CHAP II 169.

[31]Vgl. CHARLES bei CHAP II 171; MARTIN, Hénoch XCVI: vor 161 v.Chr., dem Tod des Judas Makkabäus. MILIK, Books 44 will 90,13.15 auf die Schlacht von Bethsur beziehen. Nur wenig später wurde das Buch verfasst (anfangs 164 v.Chr.). Die Zeit Johannes Hyrkans (135-105 v.Chr.) schlagen vor BEER bei KAP II 230; SCHUERER, Geschichte III 278.

[32]DENIS, Rez.Milik 467 bezweifelt die Existenz eines Riesenbuches. Sofern es nicht eine Doublette des Wächterbuches ist, handelt es sich wohl um ein Noahbuch.

[33]Aehnlich datiert CHARLES bei CHAP II 171 (1.Hälfte des 1.Jh.v.Chr.). BEER bei KAP II 231 und MARTIN, Hénoch XCVII denken an die Zeit des Alexander Jannäus (104-78 v.Chr.).

[34]Vgl. BLACK, Apocalypse 466; DEXINGER, Zehnwochenapokalypse 105 und, zur Datierung, 136-141. Das Schwert in 91,12 symbolisiert den Makkabäeraufstand, was CHARLES bei CHAP II 170; BEER bei KAP II 230; MARTIN, Hénoch XCV; ROST, Einleitung 104 nicht gesehen haben, sodass sie die Apokalypse kurz vor der Makkabäerzeit (um 170 v.Chr.) ansetzen. MILIK, Books 255f. steht mit seiner im Buch nicht begründeten Auffassung allein, die Apokalypse stamme vom Verfasser des Restes des Buches.

Die Kap.106-107 sind eine Zusammenfassung bzw. ein Verweis auf ein Noahbuch, das selber aus dem Ende des 4. oder Anfang des 3.Jh. stammt.

Der Ursprung von Kap.108 ist rätselhaft. Es fehlt im griechischen CM-Papyrus (57) und ist ist wohl erst in christlicher Zeit angefügt worden (106).

Die alte Kontroverse, ob die Bilderreden (Hen 37-71) vorchristlich oder jünger und damit wahrscheinlich christlich sind, wurde durch die Qumranfunde nicht geklärt. Es wurden in Qumran keine Fragmente gefunden. Auch bei frühen Kirchenvätern finden sich keine Zitate. Der Verfasser der Bilderreden hat die andern Henochbücher gekannt. MILIK datiert das Werk ins Jahr 270 n.Chr. und hält es für christlich (96). Seine Position wurde von den Rezensenten durchwegs abgelehnt. Gegenargument ist der durchaus nicht christliche Charakter der Bilderreden. Es ist deshalb wahrscheinlicher, dass es sich um ein jüdisches Werk handelt, das am ehesten um die erste Jahrhundertwende nach Chr. anzusetzen ist.[36]

[35]Vgl. DEXINGER, Zehnwochenapokalypse 187-189. THORNDIKE, Apocalypse of Weeks hat sich mit seiner These nicht durchgesetzt, die Apokalypse spiegle die Geschichte Qumrans wieder.

[36]Zum jüdischen Charakter vgl. CHARLESWORTH, Seminar Report Enoch 322; KNIBB, The Date 350-52; BLACK, Composition 28-30. Am meisten Sympathien für MILIKs Datierung zeigt GRELOT, Rez.Milik 611, der v.a. dem Fehlen von Kirchenväterzitaten grosses Gewicht beimisst. HINDLEY, A Date 564f. denkt an eine jüdische Schrift aus der Zeit der Partherkampagnen Trajans (113-117 n.Chr.), ähnlich DENIS, Rez.Milik 465. BLACK, The Fragments 19 spricht von einer nachchristlichen jüdischen Schrift eklektischen Charakters. Nach CHARLESWORTH, Seminary Report Enoch 321 setzt er sie um 100 n.Chr. an. Für eine jüdische Schrift treten auch die ein, welche sie früher datieren: NICKELSBURG, IDB(S) 267 um die Zeitenwende; SCHUERER, Geschichte III 280 zwischen 40 v. und 70 n.Chr., ähnlich SJOEBERG, Menschensohn 39 und FITZMYER, Implications 343; MEARNS, Dating 369 um 40 n.Chr.; CHARLES bei CHAP II 171 und MARTIN, Hénoch XCI 94-79 oder 70-64 v.Chr., ebenso andeutungsweise BEER bei KAP II 231. GREENFIELD/STONE, Pentateuch 58-63 nach 40 v. Chr., aber noch im 1.Jh.v.Chr. - Die einzigen konkreten geschichtlichen Angaben sind in Kap.56, aber diese sind verschieden datierbar. Die Unterscheidung Gerechte-Ungerechte impliziert auch innerjüdische Zwistigkeiten, die weiteren Angaben sind aber zu unpräzise, um den innerjüdischen Gegner genau bestimmen zu können. Es scheint, dass die Datierung um die erste Jahrhundertwende n.Chr. an Boden gewinnt, vgl. DENIS, Rez.Milik 465; KNIBB, The Date 359, der die Parabeln als Reaktion auf die Ereignisse 66-73 n. Chr. versteht. Sie hoffen auf die Intervention des Richters Gottes, der allein die Macht der Römer beenden kann. BLACK, Composition 28 plädiert für eine hebräische Grundschrift der Bilderreden, welche er in die frühe römische Zeit, evtl. noch vor 70 n.Chr. datieren möchte. Zwischen dem

Im folgenden sind die Stellen, gesondert nach den einzelnen Büchern, kurz besprochen. Da uns die frühjüdische Zeit interessiert, sind, soweit vorhanden, die aramäischen und griechischen Texte massgebend.[37] Um die Texte besser situieren zu können, versuche ich, jeweils eine knappe Zusammenfassung des Buches zu geben, welche dessen Intentionen aufzeigen soll.

8.2.2. Das Wächterbuch (Hen 1-36)

8.2.2.1. Inhaltsübersicht

Das Wächterbuch als ganzes behandelt die Probleme der Herkunft der Sünde (besonders in den übernommenen Kap.6-19), die Strafe für die Sünder, der Belohnung für die Gerechten. Die Lösung des Theodizeeproblems sieht es in einer relativ traditionellen Eschatologie. Wenn auch das Werk nicht ohne Widersprüche ist,[38] so ist doch in seiner Endgestalt ein fortlaufender Gedankengang nicht zu verkennen.

Kap.1-5 bilden die Einleitung. In einer Theophanieschilderung wird die Tatsache des Gerichtes und der Scheidung von Gerechten und Sündern aufgezeigt (Kap.1). Ein Blick auf Natur und Kosmos, die alle ihren von Gott gegebenen Gesetzen gehorchen, lassen die Sünde als unbegreiflich und als schweres Vergehen erkennen (2-5). Die Sünde kam durch Wächterengel in die Welt, wie es in den übernommenen Kap.6-19 beschrieben ist. Diese Engel haben sich mit den Menschentöchtern befleckt, ihnen Künste und das Kriegshandwerk beigebracht und durch die Söhne aus diesen Verbindungen ein Blutbad angerichtet (6-8). Die vier Erzengel bitten Gott für die Menschen (9). Gott befiehlt die Bestrafung der Wächter und der Riesen und gibt seine Pläne für das Gericht und die gesegnete Erde bekannt (10-11).

Henoch soll diese Beschlüsse den Wächtern mitteilen (12). Diese bitten ihn, eine Petition vor Gott zu bringen (13). Beim Durchlesen fällt er in Schlaf und sieht Visionen, die im Buch der Worte der Wahrheit und des Tadels für die Wächter (14,1-19,3)[39] mitgeteilt werden. Henoch kommt vor Gott und erfährt die Strafen der Wächter und der Riesen (14-16), er sieht die Welt, den Strafort der Sterne und der Wächter (17-19). Mit Kap.20 kommt

[36](Forts.) letzten Viertel des 1.Jh.v.Chr. und 70 n.Chr. datiert die Bilderreden auch SUTER, Tradition, vgl. zur Frage 23-32. Er hält die Bilderreden für jüdisch. Sie gehören zu den Frühformen der Merkabah-Tradition (vgl. 8.2.7.2.). Deshalb sind sie auch in Qumran nicht überliefert (23).

[37]Das negative Urteil MILIKs, Books 88 (vgl. auch BEER bei KAP II 220) über den äthiopischen Text ist unhaltbar. Viele der Rekonstruktionen MILIKs beruhen ja gerade auf diesem Text, vgl. dazu die Rezensionen, v.a. ULLENDORF/KNIBB 601f.; BARR 528f.; NICKELSBURG 415f.

[38]Vgl. die Anmerkungen von CHARLES bei CHAP II. Sicher hat das Buch ältere Materialien verwertet, aber da es schon in der ersten Hälfte des 2.Jh. seine jetzige Gestalt hatte, kann für unsere Zwecke auf literarkritische Analysen verzichtet werden. Vgl. noch Anm.29.

[39]Nach MILIK, Books 35 handelt es sich um eine offizielle Anklageschrift.

der Verfasser wieder zum Wort mit einer detaillierten Beschreibung der heiligen Wächterengel und des Kosmos,[40] wobei er auch die Aufenthaltsorte der sündigen Menschen bis zum Gericht lokalisiert (22), da von den Menschen in 6-19 ja nichts gesagt worden war. Er sieht den Berg, auf dem Gott zum Gericht erscheint, das Gericht (24f.), den definitiven Aufenthaltsort der Verdammten (26f.) und der Geretteten, macht eine Reise ins Paradies (28-32) und erfährt noch einige astronomische Einzelheiten (33-36). Den Verfasser beschäftigt die Frage nach der Gerechtigkeit und nach dem eschatologischen Heil. Aber dieses theologische Interesse verbindet sich mit Mythologie und Wissenschaft, die einen breiten Raum einnehmen. Die Eschatologie ist relativ archaisch, was beim Alter des Buches nicht erstaunt. Das Heil besteht in einem glücklichen, langen Leben auf Erden, wie es die Väter hatten (25,6). Dies und die Vorliebe des Verfassers für Geographie sind vielleicht Ursache, dass der Verf sich nur andeutungsweise mit der sozialen Verfasstheit der Heilszeit äussert. Einige Male wird Gott König genannt.

8.2.2.2. Hen 9,4: Der König der Ewigkeiten

Vier Engel richten 9,4-11 ein Gebet an Gott, in welchem sie ungeduldig um Anweisungen für ihre Hilfe zugunsten der Menschen bitten.[41] Es beginnt mit einem Lob Gottes, das Gottesepitheta aufzählt (V.4). V.5-9 folgt die hymnische Begründung, V.10 dann die Bitte. Die Anrede ist verschieden überliefert.

Papyrus Gizeh:

4 Καὶ εἶπα[ν] τῷ κυρίῳ Σὺ εἶ κύριος τῶν κυρίων καὶ ὁ θεὸς τῶν θεῶν καὶ βασιλεὺς τῶν αἰώνων· ὁ θρόνος τῆς δόξης σου εἰς πάσας τὰς γενεὰς τοῦ αἰῶνος, καὶ τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον καὶ μέγα καὶ εὐλογητὸν εἰς πάντας τοὺς αἰῶνας. [42]

'Sie sprachen zum Herrn: Du bist der Herr der Herren, der Gott der Götter und der König der Ewigkeiten. Der Thron deiner Herrlichkeit in alle Geschlechter der Ewigkeit und dein heiliger, grosser und gepriesener Name in alle Ewigkeiten.'

Der aramäische Text hat am Anfang zwei Glieder mehr:

[אנתה הוא] מרנא רבא [הו]א מרא עלמא [אנתה מרא מריא ואלה
אלהיא ומלך עלמיא]
[וכורס]א יקרך {ל}דר[לכל] דריא די מן עלמ]א [43]

'Du bist unser grosser Herr, du bist der Herr der Ewigkeit, Du bist der Herr der Herren und Gott der Götter und König der Ewigkeiten. Dein glänzender Thron für jedes Geschlecht der Geschlechter, welche von Ewigkeit

[40] Zur Geographie und Kosmologie dieser Reisen vgl. MILIK, Books 36-41.

[41] Falls die Endzeit ein Abbild der Urzeit ist, könnte dieses Gebet den Wunsch der Gemeinde nach Gottes endzeitlichem Eingriff ausdrücken, besonders wenn man den Kontrast zwischen der Macht und Allwissenheit Gottes und seiner Untätigkeit beachtet; vgl. NICKELSBURG, Apocalyptic 387.

[42] Text nach BLACK, Apocalypsis 23.

Hier bricht das Fragment ab. Der griechische Text dürfte jedoch wörtlich sein.[44] Die Anrede ist plerophorisch. Sie betont die Erhabenheit Gottes, was der himmlischen Szene entspricht.

8.2.2.3. Hen 12,3: Der König der Ewigkeiten

Bevor Henoch mit der Botschaft an die gefallenen Wächterengel beauftragt wird, erhebt er sich zum Gebet.

Καὶ ἑστὼς ἤμην Ἑνὼχ εὐλογῶν τῷ κυρίῳ τῆς μεγαλωσύνης, τῷ βασιλεῖ τῶν αἰώνων.[45]

'Und ich, Henoch, erhob mich, preisend den Herrn der Erhabenheit, den König der Ewigkeiten.'

Der Titel hat keine Resonanz im Kontext.

8.2.2.4. Hen 25,3-5: Der König der Ewigkeit beim Gericht

In Kap.25 werden der Berg, dessen Gipfel wie ein Thron aussieht und der duftende Baum gedeutet, welche Henoch auf seiner Reise nach Westen gesehen hat (24,3f.).

Τοῦτο τὸ ὄρος τὸ ὑψηλόν, οὗ ἡ κορυφὴ ὁμοία θρόνου θεοῦ, καθέδρα ἐστὶν οὗ καθίζει ὁ μέγας κύριος, ὁ ἅγιος τῆς δόξης ὁ βασιλεὺς τοῦ αἰῶνος, ὅταν καταβῇ ἐπισκέψασθαι τὴν γῆν ἐπ' ἀγαθῷ. [4] καὶ τοῦτο τὸ δένδρον εὐωδίας, καὶ οὐδεμία σὰρξ ἐξουσίαν ἔχει ἅψασθαι αὐτοῦ μέχρι τῆς μεγάλης κρίσεως, ἐν ῇ ἐκδίκησις πάντων καὶ τελείωσις μέχρις αἰῶνος· τότε δικαίοις καὶ ὁσίοις δοθήσεται [5] ὁ καρπὸς αὐτοῦ τοῖς ἐκλεκτοῖς εἰς ζωὴν εἰς βορρᾶν, καὶ μεταφυτευθήσεται ἐν τόπῳ ἁγίῳ παρὰ τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ βασιλέως τοῦ αἰῶνος.[46]

'(3) Dieser hohe Berg, dessen Gipfel dem Thron Gottes ähnlich ist, ist der Sitz, auf den der grosse Herr, der Heilige der Herrlichkeit, der König der Ewigkeit, sitzen wird, wenn er hinabsteigt, um heimzusuchen die Erde mit Gutem. (4) Und dieser wohlriechende Baum - kein Fleisch hat die Macht, ihn anzurühren bis zum grossen Gericht, in welchem die Bestrafung aller und die Vollendung für immer (sein wird); - dann wird den Gerechten und Heiligen gegeben werden (5) seine Frucht, den Erwählten als Speise zum Leben, und er wird verpflanzt werden an einen heiligen Ort beim Haus Gottes, des ewigen Königs.'

[43] Text nach MILIK, Books 171. (4QEn^{b}1 III).

[44] Vgl. den Text bei MILIK, Books 171. Syncellus hat als viertes Element in der Anrede noch θεος των αιωνων bzw. ανθρωπων am Schluss angefügt. Zu den Differenzen vgl. KNIBB, Enoch II 85. Zum ganzen Gebet vgl. Hen 84,2-6.

[45] Text nach BLACK, Apocalypsis 27. Aramäisch ist er nicht überliefert. Vgl. jedoch die Rekonstruktion bei MILIK, Books 190.

[46] Text nach BLACK, Apocalypsis 35. Die Handschrift (Codex Panopolitanus) hat V.5 βασιλευς, was offensichtlich falsch ist. Der Text, bes. V.4f., ist nicht sehr klar, auch im Aethiopischen nicht.

Gott hält Gericht und bei diesem Geschehen tritt er als König in Erscheinung, in Analogie zum irdischen König. Der Heilszustand wird als eine Art paradiesisches Jerusalem[47] beschrieben, in welches der Lebensbaum verpflanzt werden wird. Auch in dieser Stadt steht ein Tempel des göttlichen Königs. Das Königsbild hat unterschwellig Einfluss auf die Beschreibung des Endgeschehens gehabt, ist jedoch nicht so prägend, dass die Sache mit dem Begriff des Reiches Gottes oder seiner königlichen Herrschaft ausgedrückt wird. Gott ist ewiger König,[48] also ist er es auch im paradiesischen Jerusalem.

8.2.2.5. Hen 27,3: Der König der Ewigkeit

Am Tage des Gerichtes werden die Gottlosen den Herrn loben:

ἐπ' ἐσχάτοις αἰῶσιν, ἐν ταῖς ἡμέραις
τῆς κρίσεως τῆς ἀληθινῆς ἐναντίον τῶν δικαίων εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον
ὧδε εὐλογήσουσιν οἱ ἀσεβεῖς τὸν κύριον τῆς δόξης, τὸν βασιλέα τοῦ αἰῶνος·[49]

'In den letzten Zeiten, in den Tagen des wahren Gerichtes, vor den Gerechten für alle Zeit, unter diesen Umständen werden die Gottlosen loben den Herrn der Herrlichkeit, den König der Ewigkeit.'

Auch hier findet sich der Königstitel im Zusammenhang mit dem Gericht, jedoch nicht als einziger.

8.2.2.6. Hen 25,7: Der König der Ewigkeit

Nach der Vision preist Henoch Gott:

⁷ Τότε ηὐλόγησα τὸν θεὸν τῆς δόξης, τὸν βασιλέα τοῦ αἰῶνος[50]

'Dann pries ich den Gott der Herrlichkeit, den König der Ewigkeit.'

Aehnliche Verse, in denen Henoch Gott nach einer Vision preist, stehen 22,14 27,5 36,4. Konstantes Element ist hier die Herrlichkeit Gottes.[51]

[47] τοπος αγιος ist das gereinigte Jerusalem, vgl. CHARLES bei CHAP II 205.

[48] Dieser Titel nur in Hen 1-36; in 81,3 nur als Varainte.

[49] Text nach BLACK, Apocalypsis 35, welcher die Handschrift getreu wiedergibt. CHARLES bei CHAP II 206 konjiziert zu ευσεβεις, ebenso RADERMACHER bei FLEMMING, Henoch 58. Der Text der Handschrift passt jedoch gut in den Kontext. Es ist ja vom Aufenthalt der Gottlosen die Rede. Diejenigen, welche über die Herrlichkeit Gottes harte Worte äusserten (V.2), werden sie anbeten müssen. Auch der Ausdruck 'vor den Gerechten' wird so sinnvoll.

[50] Text nach BLACK, Apocalypsis 35.

[51] κυριος της δοξης 22,14 27,5 und wohl auch 36,4, wo nur der äthiopische Text überliefert ist. 25,7: θεος της δοξης. Vgl. noch 27,3 25,3. - Ein ähnlicher Preis Gottes steht noch 81,3: Ich pries den grossen Herrn, den

8.2.2.7. Ergebnis: Der Königstitel als Summe des Gottesbildes des Wächterbuches

Das Wächterbuch liebt eindrückliche Titel Gottes.[52] Folgen sich mehrere aufeinander, wird die Reihe immer mit dem Königstitel geschlossen. Dieser ist jedesmal mit αιων verbunden.[53] Der Königstitel dürfte eine Art Summe des Gottesbildes sein. Allerdings sind die wenigen Referenzen nicht zu pressen. Die überwältigende Erhabenheit und Majestät Gottes, wie sie in der Vision Kap.14 beschrieben ist, kommt auch in den im Buch gewählten Titeln zum Ausdruck und korrespondiert auch mit dem weitgespannten Thema des Buches vom Einblick in den Kosmos bis zum Gericht über Engel und Menschen. Als König tritt Gott auch im Gericht in Erscheinung. Jedoch ist der Titel weder streng auf eschatologische Aussagen beschränkt, noch dort so zentral, dass man sagen könnte, das Wächterbuch fasse die Endereignisse im Bild der Königsherrschaft Gottes zusammen.

8.2.3. Das Gebet Henochs (Hen 84,2-6) im Traumbuch (Hen 83-90): Der Königstitel als Summe der Gottesprädikate)

Das Traumbuch besteht aus zwei Traumvisionen Henochs.

Die zweite, die Tiervision (85-90), gibt einen Ueberblick über die Geschichte seit Adam. Am Ende hält Gott Gericht über die gefallenen Engel,

[51](Forts.) König der Herrlichkeit der Welt (oder: den ewigen König der Herrlichkeit). Henoch spricht ihn, nachdem er die himmlischen Tafeln gelesen und alles über die Taten der Menschen erfahren hat. Kap.81 ist ein mosaikartiger Einschub. Der eigentliche Schluss des astronomischen Buches Hen 72-82 ist Kap.82. Es ist möglich, dass der Verfasser von 81 dieses Gotteslob nach dem Vorbild des Wächterbuches geschaffen hat. Vgl. einige andere Entlehnungen bei CHARLES bei CHAP II 245. RAU, Kosmologie 311 spricht vom Formgesetz, eine eschatologische Belehrung durch eine Seligpreisung abzuschliessen.

[52]Mit δοξα zusammengesetzte Titel vgl. Anm.51 und Hen 14,20. Höchster: 9,3 10,1 Grosser: 14,2 Grosser Heiliger: 1,3 10,1 14,1 Grosser Herr: 9,4 (aram.) 25,3 Herr der Erhabenheit: 12,3 Herr der Gerechtigkeit: 22,14 Herr der Welt: 9,4 (aram) Herr der Herren: 9,4 Gott der Götter: 9,4 Gott der Welt: 1,4 (9,4 Syncellus, plur.) Gott, der lebt und leben wird in Ewigkeit: 5,1.

[53]Interessanterweise in Hen 6-19 im Plural, im Rest im Singular. Das zugrundeliegende עלם hat hier wohl noch die atl. zeitliche Bedeutung. Erst im 1.Jh.n.Chr. kommt die Bedeutung von 'Welt' auf; vgl. JENNY, THAT II 242. DILLMANN, Henoch 'ewiger König'; MARTIN, Henoch 'roi éternel'; CHARLES bei CHAP II eternal king, in 12,3 king of the ages.

die Hirtenengel und die abgefallenen Juden [54] und errichtet das Neue Jerusalem an Stelle des alten (90,29). Die Heiden bekehren sich, die Verstorbenen (Juden) werden in Jerusalem versammelt. Alle werden wie die ersten Menschen und scharen sich um den erst jetzt erscheinenden Messias. Gott freut sich an der treuen Schar (91,33). Diese messianische Konzeption, in der die Heilszeit als perfektes, gottwohlgefälliges irdisches Leben gedacht ist, ist relativ karg[55] und kommt ohne den Begriff der Königsherrschaft Gottes aus.

Die erste Vision über die Zerstörung der Erde durch die Sintflut ist viel kürzer (Kap.83). Nachdem Henoch sie seinem Grossvater erzählt hat, empfiehlt ihm dieser, Gott zu bitten, dass er wenigstens einen Rest der Menschen übriglasse und die Erde nicht ganz zerstöre (83,3). Dieses klar aufgebaute Gebet folgt in Hen 84,2-6.[56]

2a 'Gepriesen seist du, o Herr, König,
b gross und mächtig in deiner Majestät,
c Herr der ganzen Schöpfung des Himmels,
d König der Könige und Gott der ganzen Welt!
e Deine Gottheit, dein Königtum, deine Majestät bleibt fort und fort und in alle Ewigkeit
f und deine Herrschaft durch alle Geschlechter,
g alle Himmel sind dein Thron auf ewig,
h und die ganze Erde der Schemel deiner Füsse fort und fort und in alle Ewigkeit.
3a Denn du hast (alles) geschaffen und regierst alles,
b und nichts ist dir zu schwer, auch gar nichts;
c keinerlei Weisheit entgeht dir,
d noch wendet sie sich ab von ihrem Lebensgrunde, deinem Thron und von deinem Angesicht;
e du weisst und siehst und hörst alles,
f und es gibt nichts, was dir verborgen wäre, denn du siehst alles.
4a Und nun sündigen die Engel deiner Himmel,
b und auf dem Fleisch der Menschen ruht dein Zorn bis auf den grossen Tag des Gerichtes.

[54] Interessant ist, dass die Heiden in dieser Reihe fehlen. Die 'blinden Schafe', d.h. die Apostaten, sind schlimmer als die Heiden.

[55] Vgl. die Eschatologie des Wächterbuches, wo allerdings eine Messiasfigur fehlt.

[56] Das Gebet ist nur äthiopisch überliefert. Die verschiedenen modernen Uebersetzungen variieren nicht wesentlich. Ich zitiere hier die von FLEMMING, Henoch 107f. 84,2e übersetzen CHARLES bei CHAP II 249 und KNIBB, Enoch II 194 anstelle von 'Gottheit', 'Macht, Herrschaft'. V.3d streicht KNIBB ebd. 'Lebensgrund' als Glosse.

5a Und nun, Gott und Herr und grosser König,
b flehe und bitte ich, mir meine Bitte zu gewähren,
c dass du mir eine Nachkommenschaft auf Erden übrig lässt,
d nicht alles Fleisch der Menschen vertilgst,
e und die Erde nicht entvölkerst,
f sodass ewig Vernichtung herrsche.

6a Und nun, mein Herr, vertilge von der Erde das Fleisch, das dich erzürnt hat,
b aber das Fleisch der Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit stelle hin als eine Samen tragende Pflanze für ewig
c und verbirg nicht dein Antlitz vor der Bitte deines Knechtes, o Herr.

Nach einer hymnischen Einleitung (V.2), ihrer Begründung (V.3), dem Uebergang zur Bitte mit dem Hinweis auf die Schuld der Engel (V.4) bilden V.5-6 das eigentliche Gebet. Es bittet um die Bewahrung eines Restes und die Bestrafung der Sünder.

Das Gebet weist einige Aehnlichkeiten mit Hen 9,4-11 auf: Anrede Gottes mit mehreren Titeln (9,4 84,2ad König der Könige) und erweiterte Prädikationen (9,4 84,2bce-h). Auch die Begründung weist Parallelen auf: du hast alles geschaffen (9,5 84,3a), du siehst alles (9,5 84,3ef). 84,4 fasst 9,6-8 zusammen. 84,6a ist eine Anspielung auf die Bitte der Engel 9,10f., während 84,5.6b die diesem Gebet eigene Thematik ausführen. Im allgemeinen ist 84,2-6 gegenüber 9,4-11 erweitert (vgl. z.B. 84,2e-h gegenüber 9,4). Anderseits ist die Fülle der Gottesprädikate gestrafft, die Doppelungen sind bis auf 'König der Könige' weggelassen. Diese Ausnahme ist nicht zufällig, denn Gott ist in diesem Gebet in erster Linie König, dessen ewige Macht und Königsherrschaft gepriesen wird. Die Himmel sind in Ewigkeit sein Thron, die Erde ist der Schemel seiner Füsse (84,2e-h).[57] 'König' erscheint zweimal in der Anrede am Anfang (V.2ad) und wird in der Bitte wiederaufgenommen (V.5a 'Gott, Herr und grosser König'). Das Gebet ist vom Bild Gottes als König geprägt.[58] Der Königstitel ist die Summe der Gottesprädikate.

[57] Diese Zeilen sind eine Erweiterung desselben Themas in 9,4 und sind Jes 66,1 und Dan 4,31 ähnlich.

[58] Ein weiteres Gebet, das wohl auch Henoch zuzuschreiben ist, ist fragmentarisch in 4QEnGiants[a] 9 und 10 erhalten (vgl. MILIK, Books 316). Es ist mit Hen 9 und 84 verwandt. Die eigentliche Bitte ist nicht mehr rekonstruierbar. MILIK vermutet, dass es auch um Engel ging (vgl. Frg. 9 Z.5). Einige hymnische Elemente sind noch erkennbar, u.a.]מלכות רבותכה לש[ני עלמיא 'Das Königtum deiner Majestät für ewige Jahre' (vgl. Hen 84,2). Zur Allwissenheit Gottes Frg.9 Z.3 vgl. Hen 9,5.11 84,3; zur Allmacht Frg.9 Z.4 vgl. 9,5 84,3.

8.2.4. Der Henochbrief (Hen 91-105)

8.2.4.1. Inhaltsübersicht

Der Henochbrief ist konzipiert als Rede Henochs an seine Söhne.[59] Dass diese als schriftliches Werk dargestellt ist (92,1-93,1), ist nicht verwunderlich, da Henoch als 'der' Schreiber gilt.[60] Er beginnt mit einer allgemeinen Ermahnung an seine Söhne, in Rechtschaffenheit zu wandeln. Henoch betont, dass es ein Gericht geben werde, das die Sünder bestrafen und die Gerechten belohnen werde (91-92). Die Zehnwochenapokalypse (93+91, 12-17)[61] zeigt dies an einem Abriss der Geschichte des jüdischen Volkes bis zum Gericht. Sie ist gefolgt von einem Preis Gottes, der zugleich ein Lob Henochs ist (93,11-14).[62] Ab Kap.94 wechseln sich ab Ermahnungen und Tröstungen für die Gerechten und Weherufe über die Sünder, die im Wissen über den Verlauf der Geschichte gründen. Die Sünder werden gerichtet werden, denn die Sünde kam durch den Menschen in die Welt (98).[63] Die folgenden Kapitel bringen detaillierte Weherufe über die Sünder, betonen, dass die schlechten Taten nach Vergeltung rufen und am Tage des Gerichtes nicht vergessen werden, dass die Geister der verstorbenen Gerechten leben werden, während die Ungerechten bestraft werden. Diese Thematik, die Betonung der Tatsache des Gerichtes (97), die Verantwortung der Menschen für ihre Sünden (98), die Vergeltung über den Tod hinaus (102,6ff.), das Leuchten der Ge-

[58](Forts.) Syncellus überliefert nach einem Zitat, das mit Hen 16,1 aufhört, einen weiteren Text, den er als Henochzitat bezeichnet, der aber im äthiopischen Text des Wächterbuches keine Parallele hat. Text bei Syncellus, ed. DINDORF, I 47; MILIK, Books 318; deutsche Uebersetzung bei BEER bei KAP II 247f. MILIK, Books 319 vermutet, das Zitat stamme aus dem Riesenbuch. Dem Berg, auf dem sich die Wächter verschworen hatten, wird das Gericht angedroht und den Menschen die Begrenzung des Lebensalters auf 120 Jahre angekündigt, da sie Gott, den König aller Ewigkeiten, erzürnt haben (δια την οργην · ην ωργισθη υμιν ο βασιλευς παντων των αιωνων).

[59]Zur Gattung vgl. noch KOLENKOW, The Genre Testament 61f. Zum Aufbau und Ziel vgl. NICKELSBURG, Apocalyptic message.

[60]Schriftlicher Text und mündliche Rede sind auch in Dtn, der Abschiedsrede des Moses, eng verbunden (vgl. Dtn 1,5). Nach MILIK, Books 51-54 ist dieser schriftliche Teil in Form eines aramäischen Briefes abgefasst, genauer eines Anti-Briefes gegen Griechen und hellenistische Juden (vgl. die Formel 'es gibt keinen Frieden für euch'). Zu Henoch, dem Schreiber, vgl. DEXINGER, Zehnwochenapokalypse 117.146-150.

[61]4QEn^{g} gibt Aufschluss über die Reihenfolge am Anfang: 91,1-10.18-19 92 93,1-10 91,11-17 93,11-14 94 (vgl. die kodikologische Tafel bei MILIK, Books 247). Es sind also nur die drei letzten Wochen der Apokalypse hinter die ersten sieben zu verlegen. Kap.92 ist am richtigen Ort (gegen BEER bei KAP II 301 und, anders, CHARLES bei CHAP II 260).

[62]Vgl. MILIK, Books 270.

[63]Eine Polemik gegen das Wächterbuch, das die Sünde auf die Wächter zurückführt.

rechten (104,2) sowie die Beschreibung der Sünder, die die Vergeltung leugnen (z.B. 104,6-8 103) sind auch wichtige Anliegen für den Verfasser von Weish, während die sozialen Sünden (94,6-8 95,5-7 96,4-8 99,11-15) eine Besonderheit des Henochbriefes sind.[64] Angesichts dieser Anliegen ist es verständlich, dass nicht die Beschreibung des Reiches Gottes im Zentrum steht. Aber der Begriff kommt einmal an wichtiger Stelle vor, in der Zehnwochenapokalypse (91,13).

8.2.4.2. Die Zehnwochenapokalypse (Hen 93,3-10 91,11-17): Der Tempel der Königsherrschaft des Grossen

Diese Apokalypse hat im Henochbrief ihren sinnvollen Platz, was jedoch nichts über ihre ursprüngliche Selbständigkeit aussagt.[65] DEXINGER hält das Werk für eine Art Flugblatt zur Aufmunterung der asidäischen Kämpfer aus den Anfängen des Makkabäeraufstandes.[66]

> 93,3b Ich, Henoch, bin als der Siebte in der ersten Woche geboren worden, bis zu mir dauerte noch die Gerechtigkeit.
> 93,4 Nach mir - in der zweiten Woche - sprossen Lüge auf und Gewalttat. In ihr wird das erste Ende sein, und ein Mann wird darin gerettet werden. Ist aber das Ende vorbei, dann nimmt die Ungerechtigkeit zu, und ein Gesetz wird für die Sünder gemacht werden.
> 93,5 Danach wird - am Ende der dritten Woche - ein Mann als Pflanze der rechten Satzung erwählt werden, und nach ihm wird die ewige Pflanzung der Gerechtigkeit hervorgehen.
> 93,6 Danach werden - am Ende der vierten Woche - die Gesichte der Heiligen und Gerechten gesehen werden, und ein Gesetz wird für alle kommenden Geschlechter und das Heilige Zelt für sie hergestellt werden.
> 93,7 Danach wird - am Ende der fünften Woche - der Tempel der Königsherrschaft des Grossen für immer gebaut.
> 93,8 Darauf werden - in der sechsten Woche - alle in ihr Lebenden erblinden, und aller Herzen werden gottlos die Weisheit verlassen; ein Mann wird darin auffahren. An ihrem Ende wird das Heiligtum mit Feuer verbrannt und das ganze Geschlecht der auserwählten Wurzel zerstreut werden.
> 93,9 Danach wird sich - in der siebenten Woche - ein abtrünniges Geschlecht erheben; zahlreich werden seine Taten sein, une alle seine Taten werden Abfall sein. 93,10 An Ihrem Ende werden die Erwählten zu Zeugen der Gerechtigkeit aus der ewigen Pflanzung der Gerechtigkeit auserwählt werden; ihnen wird siebenfache Weisheit und Kenntnis übergeben werden. 91,11 Und um ihretwillen reisst man die Fundamente der Gewalttat und des Lügenwerks in ihr aus, um Gericht zu halten.

[64] Die Sünder sind über weite Strecken die Reichen; vgl. dazu NICKELSBURG, Riches and God's Judgement.

[65] Vgl. oben 8.2.1. und Anm.34f. Zur Zehnwochenapokalypse vgl. DEXINGER, Zehnwochenapokalypse 95-181.

[66] Vgl. Zehnwochenapokalypse 139 und Anm.69.

91,12 Danach hebt die achte Woche an, die der Gerechtigkeit; in ihr wird allen Gerechten ein Schwert verliehen, damit sie ein Gericht der Gerechtigkeit an den Bedrückern vollziehen; sie werden in ihre Hände überliefert werden. 91,13 Und mit ihrem Ende erwerben sie Besitz in Gerechtigkeit, und der Tempel der Königsherrschaft des Grossen wird gebaut werden in Grossartigkeit für alle Geschlechter auf ewig.
91,14 Danach - die neunte Woche - Gerechtigkeit und rechte Satzung werden darin allen Söhnen der Erde geoffenbart. Und alle, die gottlose Taten vollbringen, werden von der ganzen Erde verschwinden und in die ewige Grube gestossen. Und alle Menschen schauen auf den Weg der ewigen Wahrheit.
91,15 Danach wird - in der zehnten Woche, im siebenten Teil - das ewige Gericht stattfinden; und das ist der Zeitpunkt des grossen Gerichtes an den Wächtern des Himmels. 91,16 Der erste Himmel wird in ihr vergehen, und ein neuer Himmel wird erscheinen, und alle Kräfte des Himmels strahlen auf und leuchten auf immer, siebenfach.
91,17 Danach gibt es viele Wochen, deren Zahl kein Ende hat in Ewigkeit. Güte und Gerechtigkeit werden sie vollbringen, und die Sünde wird von da an bis in Ewigkeit nicht mehr erwähnt werden.

[67] Uebersetzung von DEXINGER, Zehnwochenapokalypse 178f. Zu 93,7f. vgl. Anm. 78. Zu den relativ umfangreichen aramäischen Fragmenten vgl. MILIK, Books 263-69 und die Zusammenstellung bei DEXINGER, Zehnwochenapokalypse 179f., welche ich hier wiedergebe.

· ות[ב]

נסב חנוך מתלה ואמר אנ[ה]שׁביע א[תילדת]

קדמי ועד עלי קשטא כב[ר]

תנין די בה שקרא וחמסא יצמח[ ]

[עבד]והי בס[עותא]

[·· י]תבחרון ב[חירי]ן לשהדי קשט מן נ[צבת]

קשט על[מ]א די שבעה פ[עמי]ן חכמה ומדע תתיה[ב]

·· ולהון עקרין אשי חמסא ועבד שקרא בה למעבד[ ]

·· ומן בתרה יקום שביע תמיני קשוט דבה תתיה[ב]

לכול קשיטין למעבד דין קשוט מן כול רשיעין

ויתיהבון בידהון ·· ועם סופה יקנון נכסין בקשוט

ויתבנא היכל [מ]ל[כ]ות רבא ברבות זוה לכול דרי עלמין

·· ומן בתרה שבוע תשעי וק[שוט ו]ד[ין]יתגלא

לכול בני ארעא כלה וכול עב[די]ן מן כול

ארעא כולה וירמון לבור[ ]כלהון

לארח קשט עלמא ·· ומן [ ].]עה

דין עלמא וקץ דינא רבא[ ]·· ושמין

קדמין בה יעברון ושמ[ין] שמיא

צ[הר]ין ודנחין לכול עלמי[ן ·· ש]בעין שגי

[ ]איתי סוף לכול מ[ניהון וקש]טא יעבדון

Die Zeit von Adam bis zur Gegenwart wird in den ersten sieben Wochen abgehandelt. In der achten Woche beginnt die Endzeit, die auf drei Wochen verteilt ist.[68] Der Verfasser ist von einer starken Naherwartung geprägt, denn seine Gegenwart identifiziert er mit dem Anfang der Endzeit. Das Schwert 91,12 bezeichnet nämlich die Makkabäerzeit.[69] Die Gerechten, denen dieses Schwert gegeben ist, werden ein gerechtes Gericht über die Uebeltäter vollziehen (V.12), am Ende der Woche Reichtümer erwerben (vgl. Jes 65,22). Der Tempel der Königsherrschaft des Grossen wird für immer gebaut werden (V.13).[70] Diese Woche scheint sich auf Ereignisse in Palästina zu beschränken, während in der neunten Woche (V.14) Gerechtigkeit und rechte Satzung allen Söhnen der Erde offenbart werden.[71] 'Danach wird -in der zehnten Woche, im siebenten Teil- das ewige Gericht stattfinden; und das ist der Zeitpunkt des grossen Gerichtes an den Wächtern des Himmels.' (V.15) Darauf entsteht ein neuer Himmel mit siebenfacher Heiligkeit der Sterne. V.17 beschreibt noch einmal die Heilszeit. Zahllose Wochen lang werden die Menschen[72] in Gerechtigkeit leben. Da der aramäische Text V.14 nicht von einem Untergang der Welt, sondern nur der Sünder spricht, steht dem neuen Himmel eine sündenfreie Erde gegenüber.[73] Sie muss nicht neu geschaffen werden, da mit dem Verschwinden der Sünder ihre Unversehrtheit wiederhergestellt ist. In der Endzeit findet eine Entwicklung statt. Die Entfernung der Sünde zieht immer weitere Kreise, bis der ganze Kosmos gereinigt ist.[74] Das Heil reali-

[68]Vgl. DILLMANN, Henoch 301; MARTIN, Hénoch 242; CHARLES bei CHAP II 204; DEXINGER, Zehnwochenapokalypse 132. Die 9. und evtl. die 10.Woche sind ohne יקום eingeleitet, was andeuten könnte, dass die Endzeit nicht mehr so stark unterteilt ist (vgl. MILIK, Books 268f.).

[69]Zu dieser Identifizierung vgl. DEXINGER, Zehnwochenapokalypse 136-140. Da der Sieg sehr allgemein geschildert ist, steht der Verfasser erst am Anfang des Makkabäeraufstandes.

[70]Da der Tempel von Antiochus IV nicht zerstört wurde, ist das keine Anspielung auf die Tempelweihe. Der Vers impliziert ein viel grundsätzlicheres Verständnis von der Neugestaltung des Tempels (DEXINGER, Zehnwochenapokalypse 139).

[71]Man beachte die weite Sicht.

[72]Vgl. MILIK, Books 269: Subjekt von יעבדון sind die Menschen.

[73]Wie es zum äthiopischen Text kam, versucht MILIK, Books 269 zu erklären. Zustimmend DEXINGER, Zehnwochenapokalypse 115.

[74]Es scheint sich um eine dreistufige Entwicklung (Israel-Welt-Himmel) zu handeln, sofern sich das grosse, ewige Gericht V.15 nur auf die Engel

siert sich auf Erden in einem natürlichen, glücklichen Leben. Es scheint nicht, dass der Tod verschwindet, aber die Menschen leben sündenfrei.

Welchen Sinn hat nun V.13? 'Und es wird gebaut werden der Tempel der Königsherrschaft des Grossen (Gottes) in der Grösse seines Glanzes für alle Geschlechter auf ewig.'[75]

Hinter diesem Vers steht Sach 6,12f.,[76] mit dem bezeichnenden Unterschied, dass nicht ein menschlicher Spross den Tempel baut, auf dem Thron sitzt und herrscht. V.13 ist passivisch formuliert, wie die ganze Apokalypse überhaupt.[77] Es handelt sich zweifellos um passiva divina. Gott leitet das Geschehen und wird auch seinen Tempel bauen, von wo er seine Königsherrschaft über die Gerechten ausüben wird. Die kleine Apokalypse lässt also eine antimessianische Konzeption der Heilszeit durchschimmern. Gott herrscht als König über die Gerechten auf der erneuerten Erde. Der Unterschied zur Zeit vor dem Gericht liegt darin, dass die Sünde vertilgt ist. Es ist nicht so, dass die Königsherrschaft Gottes erst jetzt anbricht. Denn der Tempel wird schon 93,7.8 mit der Herrschaft Gottes in Verbindung gebracht.[78] Das Wort 'Königsherrschaft' kommt auch nur nebenbei vor. Man kann

[74](Forts.) bezieht (vgl. dazu DEXINGER, Zehnwochenapokalypse 141f.). Das Verhältnis von 9.Woche und dem Gericht in der 10.Woche, d.h. das Verhältnis von irdischer Endzeit und neuem Himmel ist unklar. Nach DEXINGER, ebd.184 dauert die irdische Endzeit nur eine Woche (woraus dann das 1000-jährige Reich entstand), aber da in der 10.Woche nur von einem neuen Himmel die Rede ist und die Sünde auch aus dem Himmel vertrieben wird, könnte es durchaus sein, dass die gereinigte Erde und der neue Himmel parallel weiterbestehen, dass also die Erde in der 10.Woche nicht noch einmal gerichtet wird. Auch V.17 legt das nahe, wo kein Ort genannt ist, sondern nur die Sündlosigkeit betont wird, die ja für die Erde schon in V.14 impliziert ist.

[75]Die Ausleger beziehen i.allg. diesen Vers nicht nur auf den Tempel, sondern auch auf Jerusalem; vgl. DEXINGER, Zehnwochenapokalypse 140. CHARLES, Book of Enoch 233 "first of all the temple and in the next place Jerusalem". Davon sagt aber der Text nichts.

[76]Vgl. MILIK, Books 268.

[77]Vgl. weitere Ithpeelformen in V.10 (zweimal) 12 (zweimal) und 15.16 (Rekonstruktion). Vgl. STEVENSON, Grammar § 16.1.

[78]Leider ist von diesen Stellen der aramäische Text nicht überliefert. 93,7 hat der äthiopische Text "Haus der Herrlichkeit und Herrschaft", V.8 "Haus der Herrschaft" (nach BEER bei KAP II 300 und CHARLES bei CHAP II 263, KNIBB, Enoch II 225). V.7 gleicht DEXINGER, Zehnwochenapokalypse 129f. an V.13 (aram.) an. Für V.8 entscheidet er sich mit MILIK, Books 81 mit e und einem kopt. Fragment für "Haus des Tempels", was fraglich ist, da V.7 und 14 der Tempel mit der Herrschaft verbunden ist. Zur Herrschaft vgl. noch 103,1.

sich überhaupt fragen, ob der Ausdruck היכל מלכות im Deutschen nicht besser adjektivisch wiedergegeben werden sollte ('der königliche Tempel'), um nicht falsche Akzente zu setzen.[79] Charakteristisch für die Zeit nach dem Gericht ist die Sündlosigkeit (91,17), nicht die Königsherrschaft. Das Interesse des Textes gilt der Geschichte der Pflanzung der rechten Satzung, der Pflanze der Gerechtigkeit (93,5.10 91,14), welche das Gesetz Gottes beobachtet. Dass Gott König ist, ist eine selbstverständliche Voraussetzung.

8.2.5. Die Bilderreden (Hen 37-71)

8.2.5.1. Inhaltsübersicht

Die Bilderreden haben eine klare äussere Einteilung, die aber inhaltlich nicht streng durchgehalten ist. Kap.37 leitet das Buch ein als die zweite Vision,[80] die aus drei Parabeln (Mahnreden) besteht (37,5). Jede Parabel kreist um die Themen Gericht, Rettung der Gerechten und Auserwählten, Bestrafung der Mächtigen der Erde, die den Herrn der Geister verleugnet haben.[81]

Die erste Bilderrede (38,1-44) schlägt in Kap.38 das Thema an: Wenn der Gerechte am Tage des Gerichtes erscheinen wird, werden die Mächtigen verschwinden und die gefallenen Engel bestraft werden. Henoch sieht den Aufenthaltsort der Gerechten bei den Engeln und preist Gott (39). Hernach sieht er noch angelologische und himmlische Geheimnisse. Die erste Parabel erscheint wie eine etwas willkürliche Zusammenfassung des Wächterbuches.

Die zweite Parabel (45-57) 'über die, die den Namen der Wohnung der Heiligen und den Herrn der Geister leugnen' (45,1) beginnt wieder mit einer Art Ouverture: Die Leugner werden nicht in der neuen Schöpfung wohnen, die nach dem Gericht durch die Auserwählten geschaffen wird (45). Der Menschensohn wird die Mächtigen stürzen (46), wenn das Gebet der Gerechten vor Gott gelangt (47). Henoch sieht den Brunnen der Gerechtigkeit, hört den Namen des Menschensohnes, der Hoffnung für die Gerechten, nennen (48). Die Weisheit und Macht des Auserwählten werden beschrieben (49), der Sieg der Gerechten, die Möglichkeit der Reue, der Untergang der Reulosen, die Auferstehung der Toten und die Auswahl der Geretteten durch den Auserwählten, dessen Macht die sieben Metallberge zeigen (50-52). Henoch sieht die Täler, in die die Könige und gefallenen Geister geworfen werden, die Sintflut und

[79]Vgl. MILIK, Books 267: 'royal temple'. Vgl. Kap.6 Anm.30.

[80]Ist die erste Vision Kap.1-36? (So CHARLES bei CHAP II 208). MILIK, Books 89 denkt an den ganzen henochischen Pentateuch.

[81]Diese Bezeichnungen für Gott, die Sünder und die Gerechten ziehen sich durch alle Parabeln. Referenzen bei CHARLES bei CHAP II 209. Die Könige und Mächtigen identifizierte CHARLES ebd.210 mit den jüdischen Herrschern (Hasmonäern) und den Sadduzäern. Die neuere Forschung versteht unter ihnen oft auch noch die Römer und ihre Anhänger bei den Juden, vgl. SJOEBERG, Menschensohn 35-37; HINDLEY, Towards a Date 552).

das endgültige Gericht über die Geister (53-56,4). Die Heiden, die gegen Israel anstürmen, werden sich gegenseitig zerstören und von Ost und West werden Scharen kommen, um den Herrn der Geister anzubeten (56,5-57). 57,3 markiert den Schluss dieser Parabel, die stark an der Richterperson ('der Auserwählte' und 'der Menschensohn') interessiert ist.

Die dritte Parabel betrifft, wenigstens nach dem Einleitungsvers, die Gerechten und Auserwählten (58,1), deren ewiges Leben im Licht Henoch wieder in einer Ouvertüre preist (58). Die Blitze und Lichter dienen zum Segen (59). Dann sieht Henoch das grosse Erdbeben, das das Ende des Erbarmens Gottes anzeigt, Behemot und Leviathan und Geheimnisse des Himmels (60). Die Gerechten werden mit dem Auserwählten und den Engeln Gott preisen (61). Die Mächtigen erkennen, dass die Auserwählte auf dem Thron sitzt und sie wollen den Menschensohn um Erbarmen bitten, werden aber von Gott vertrieben, da Gott und der Menschensohn nur mit den Gerechten in Ewigkeit wohnen werden (62). Die Könige bekennen ihren Irrtum in einem Gebet. 63,12 bildet einen gewissen Abschluss dieser Gerichtsschilderungen. Die Vision Noahs über die Sintflut und die Bestrafung der Engel (65-67) ist ein warnendes Zeichen für die Mächtigen (67,13). 68,1 scheint der Hauptteil der Bilderreden zu Ende zu sein. Henoch übergibt die Geheimnisse dem Noah in einem Buch. Die Kapitel 68-71 enthalten relativ disparates Material wie das Erstaunen der Engel über die Strenge des Gerichtes (68), die Namen der gefallenen Engel, der Schwur, der die Schöpfung zusammenhält. Die Freude der Gerechten 69,26-29 bildet dann den ausdrücklichen Schluss der dritten Parabel. Kap. 70f. identifizieren Henoch mit dem Menschensohn.

Diese Uebersicht zeigt, dass die drei Parabeln keine signifikanten Unterschiede aufweisen. Die Themenangabe in der zweiten und dritten Parabel sind nur für die Einleitungskapitel einigermassen zutreffend. Alle drei Parabeln sind Varianten zum selben Thema und zeigen nicht sukzessive Phasen der Geschichte an. Verschiedenste Aussagen werden in einen losen Rahmen eingearbeitet.[82] Das einzig Spezifische gegenüber der älteren Henochliteratur ist das Interesse an einer Richtergestalt neben Gott, die 'der Auserwählte' oder 'der Menschensohn' genannt und am Schluss mit Henoch identifiziert wird (vgl. v.a. 48f.52).

8.2.5.2. Hen 63,2-4: Gott ist König der Könige

Das bevorzugte Gottesattribut in den Bilderreden ist 'Herr der Geister'.[83] Von Gott als König ist nur einmal im Rahmen eines kleinen Gebetes die Rede, in welchem die Mächtigen ihren Irrtum einsehen.

[82] SUTER, Tradition 125 meint, Stil und Charakter der Bilderreden wiesen darauf hin, dass das Werk mit Hilfe von Techniken mündlicher Komposition gestaltet sei. "The recurrence of patterns and of exegetical traditions in the three parables ... is consistent with an oral style of composition. The genre of the parable, the mašal, is also an oral type. Finally, there are hints in the parables itself that it was originally spoken rather than written." Vgl. ebd. 125-156 und 142f. den Versuch einer Gliederung.

[83] 104 Belege; vgl. Anm.81

2 "Und sie werden preisen und rühmen den Herrn der Geister und sprechen:
Gepriesen sei der Herr der Geister und der Herr der Könige,
der Herr der Mächtigen und der Herr der Reichen,
der Herr der Herrlichkeit und der Herr der Weisheit
und es wird Licht in alles Verborgene kommen.
3 Deine Macht währt von Geschlecht zu Geschlecht
und deine Herrlichkeit in alle Ewigkeit,
tief und ohne Zahl sind deine Geheimnisse,
und deine Gerechtigkeit ergründet keine Rechnung.
4 Jetzt haben wir eingesehen, dass wir rühmen und preisen sollen
den Herrn der Könige und den König über alle Könige."[84]

Das Gebet ist auf den Kontext zugeschnitten. Herr der Geister ist die den Bilderreden eigene Bezeichnung Gottes. Mit Königen, Mächtigen und Reichen werden die Uebeltäter identifiziert, die eben in diesem Gebet im Gegensatz zu früher Gott als ihren Herrn anerkennen und seine ewige Macht anerkennen müssen (V.3).[85] Angesichts des Gerichtes sehen sie ein, wie sie Gott hätten bekennen müssen: als Herrn der Könige und König über alle Könige. Im Gericht zeigen sich die wahren Machtverhältnisse. Die Thematik der Daniellegenden wird in diesem kleinen Gebet zusammengefasst und auf die Mächtigen in den Bilderreden übertragen.[86]

8.2.5.3. Hen 41,1: Das Rätsel der Verteilung des Reiches

In seiner Bedeutung schwer zu erfassen ist Hen 41,1.

(1) "Und danach sah ich alle Geheimnisse der Himmel, und wie das Reich verteilt wird und wie die Thaten der Menschen auf der Wage (!) gewogen werden. (2) Daselbst sah ich die Wohnungen der Auserwählten und die Wohnungen der Heiligen, und meine Augen sahen dort, wie alle Sünder von da vertrieben und weggeschleppt wurden, die den Namen des Herrn der Geister verleugnen, und ihres Bleibens nicht ist infolge der Strafe, die vom Herrn der Geister ausgeht."[87]

SUTER sieht in Hen 41,1-2 eine Zusammenfassung der Themen, welche an verschiedenen Orten und in verschiedener Weise in den Bilderreden ange-

[84] Uebersetzung von FLEMMING, Henoch 83.

[85] Vgl. Dan 6,27 Hen 9,4 84,2, vgl. Hen 27,3, wo auch die Sünder Gott preisen.

[86] Sie anerkennen auch anderes, was sie geleugnet haben: dass das Verborgene offenbar wird und dass die Gerechtigkeit unberechenbar ist, d.h. wohl, dass man nicht erklären kann, es gebe kein Gericht wenn es bis zum Tode nicht eingetroffen ist (vgl. 60,3). Zum Thema der zu späten Einsicht vgl. Weish 5.

[87] Uebersetzung von FLEMMING, Henoch 66.

sprochen werden (thematic pattern summary).[88] Die Geheimnisse der Himmel werden vor allem Hen 39,3-40,10 und 41,3-9 angesprochen. Die übrigen Elemente sind v.a. in der dritten Parabel aufgenommen (60,1-63,12), während es schwieriger ist, sie genau in der zweiten zu lokalisieren. "With the possible exception of the division of the kingdom, the thematic elements are present, but there are several alternations between the various themes in chapters 46-53."[89]

Das Thema der Verteilung des Reiches ist nirgends deutlich aufgenommen. Die Verteilung hat wohl etwas mit dem V.2 angetönten Thema zu tun (vgl. Hen 38 39,4). Aber nirgends beschreiben die Bilderreden dies genauer. Eventuell weist das Verteilen auf Hen 61,1-5 hin, wo Engel mit Schnüren sich aufmachen um zu messen die Masse der Gerechten und zu enthüllen die Geheimnisse der Tiefen der Erde, damit die Gerechten und die in der Wüste oder durch Tiere Umgekommenen auch vor dem Herrn der Geister stehen können. "It is difficult to define with any degree of precision the nature of this particular theme."[90]

8.2.6. Ergebnis: Die erstaunlich geringe Resonanz des Themas des Königtums Gottes in der Henochliteratur

In der Henochliteratur ist der atl Glaube an das Königtum Gottes aufgenommen. Aber das Bild spielt, aufs Ganze gesehen, eine erstaunlich geringe Rolle. Einzig im Wächterbuch hat es eine gewisse Resonanz. Zwei weitere Belege stehen in Gebeten (Hen 84,2-6 63,2-4), also in einer Gattung, in welche auch bei anderen Werken die atl Vorstellung von Gott als König am leichtesten eingeflossen ist. Die Zehnwochenapokalypse steht nicht unter dem Thema der Königsherrschaft Gottes. Man darf das Fazit ziehen, dass die

[88] Tradition 140.42.

[89] SUTER, Tradition 141.

[90] SUTER, Tradition 197. Das Auferstehungsmotiv kommt neben Hen 61,5 noch 51,1 vor und das Rückkehrmotiv noch 57,1-3. Da die Quellen des Motives vom Messen (Ez 40-48 Jes 34,15-17 Sach 1,14-17 2,1-5) alle mit der Rückkehr aus dem Exil in Verbindung stehen, vermutet SUTER ebd., dass mit der Verteilung des Reiches das Thema der Rückkehr angesprochen sei. CHARLES bei CHAP II 212 stellt nur Fragen. "Is it the Messianic Kingdom, or the kingdom of this world or a division (into seven parts) of heaven?" (vgl. Hen 24f.) BEER bei KAP II 260: "Wie das (zukünftige) Reich verteilt wird." DILLMANN, Henoch 149: das zukünftige messianische Reich, das nicht allen, sondern nur einem Teil zuteil wird.

Henochliteratur, eine der einflussreichen Sammlungen frühjüdischer eschatologischer Literatur, ihre Hoffnungen nicht mit Hilfe des Bildes von Gottes königlicher Herrschaft ausdrückt.

8.2.7. Anhang: weitere Henochliteratur

8.2.7.1. Das Buch der Geheimnisse Henochs (slawischer Henoch, 2Henoch)

Dieses weitere henochische Werk, dessen griechische Urform in das erste Jahrhundert nach Chr. datiert wird,[91] ist in zwei slawischen Rezensionen überliefert, von denen die kürzere die ursprünglichere ist. Sie ist sehr wahrscheinlich ein jüdisches Werk.[92] Zum Thema des Königtums Gottes trägt es nichts Wesentliches bei. 64,3 (16)[93] ist Gott ewiger König genannt. Der Titel ist im Kontext nicht verankert. Der Anfang des Buches spielt in einigen Handschriften auch auf das Königtum Gottes an. Nach der Interpretation von VAILLANT bezieht sich der Text auf Henochs Vision Gottes auf dem Thron im siebten Himmel (Kap.20 (9)). Die Stelle lautet: "Pour être le voyant de la vie d'en haut et de la royauté très sage et grande, immuable, de Dieu le Tout-Puissant, du trône du Seigneur très grand, à beaucoup d'yeux et immobile."[94]

8.2.7.2. Hebräischer Henoch (Sepher ha-hekhalot, 3Henoch)

CHARLESWORTH, Pseudepigrapha 106 plädiert dafür, auch hebr Hen unter die Pseudepigraphen zu rechnen, da es ein jüdisches Werk sei und mindestens Teile davon vor 200 n.Chr. entstanden seien. Er folgt darin ODEBERG,

[91] CHARLES bei CHAP II 429; RIESSLER, Schrifttum 1297; SCHUERER, Geschichte III 293; FISCHER, Eschatologie 41; ROST, Einleitung 83. Diese Autoren denken an Aegypten als Herkunftsland, während CHARLESWORTH, Pseudepigrapha 104 an Palästina denkt.

[92] Diese Position von VAILLANT, Le livre des secrets IV hat sich durchgesetzt, vgl. PINES, EJ 798; FISCHER, Eschatologie 37 (mit Lit.) und schon RIESSLER, Schrifttum 1297; anders BONWETSCH, Bücher XIII; SCHUERER, Geschichte III 290. VAILLANT hielt die kürzere Rezension für ein judenchristliches Werk (IX-XIII), fand aber keine Zustimmung, vgl. FISCHER, Eschatologie 39f. PINES, EJ 798 sucht den Verfasser in einer jüdischen Sekte. Die lange Version zeigt christliche Spuren und ist im Slawischen zwischen dem 13. und 16.Jh. entstanden, wohl Ende des 15.Jh. im bulgarisch-serbischen Raum (VAILLANT, Le livre des secrets XXIf.). Zur gegenwärtigen Diskussion vgl. CHARLESWORTH, Seminar Report Enoch 316f. Zum Königtum Gottes in der längeren Rezension vgl. 45,2.

[93] In Klammer die andere Zählung bei VAILLANT.

[94] Le livre des secrets 3. BONWETSCH bezieht es auf die himmlische Welt: "ein Schauer zu werden der Wohnung des Höchstens (der höchsten Wohnung?) und des sehr weisen und grossen, unveränderlichen [und des] Reiches des allmächtigen Gottes <und> des sehr grossen vielaugigen (sic) und unbeweglichen Trones (sic) des Herrn" (61). Da er den Text verändern muss, ist die Interpretation von VAILLANT vorzuziehen. Vgl. noch 33,7 (11) die Alleinherrschaft Gottes.

3Enoch 41f., der die Komposition in die 2.Hälfte des 3.Jh.n.Chr. ansetzt, wobei aber die Kapitel 3-15 aus dem zweiten oder dem Ende des 1.Jh. stammen. GREENFIELD, Vorwort zum Neudruck von ODEBERG hält es nicht für gerechtfertigt, das Werk zur Henochliteratur zu rechnen, da Henoch keine selbständige Rolle spielt (XXI). Der eigentliche Titel ist Sepher ha-Hekhalot. Die moderne Erforschung der jüdischen Mystik hat gezeigt, dass das Werk zur späteren Hekhalot- und Merkabahliteratur gehört und frühestens aus dem 6.Jh. stammt, wobei früheres Material verwertet sein mag (XXVI); ähnlich ALEXANDER, Historical Setting 165 (zwischen 450 und 850 n.Chr.).

Gott wird an zahlreichen Stellen König genannt: 1,5 (in einigen Hss.) 1,10 3,6 10,3 15B,3 (Zusatzkapitel) 22,15f. 22B,5.7 25,4 26,8 29,1 45,6 48B,1.2 48C,5. Die Konzeption der Herrschaft Gottes ist derjenigen der rabbinischen Schriften ähnlich. So sollen nur kurz die Stellen angeführt werden.

6,3 Die Menschenkinder haben Gott und seine grosse Königsherrschaft verleugnet durch Götzendienst.

35,6 Die Engel nehmen das Joch der Himmelsherrschaft auf sich, indem sie das 'Heilig' sagen. Dieses ist ihre religiöse Pflicht wie bei den Menschen die Rezitation des Schema.

44,7 Die Patriarchen beten um die Befreiung Israels und die Offenbarung der Herrschaft Gottes in der Welt.

48A,5 sieht Gott, dass niemand da ist, der um die Offenbarung beten kann. Deshalb wird Gott von sich aus handeln.

39,2 Wenn die Dienstengel das 'Heilig' singen, fallen alle andern Engel nieder und antworten dem Gesang: Gepriesen sei der Name seiner herrlichen Herrschaft für immer und immer. "The present response is a glorification of God as King, of the Kingdom of Heaven, a form implied by ch. XXXV.6." (ODEBERG, 3Enoch 125). Dieselbe Form 48B,1.21.

8.3. Die Schriften der Qumransekte

8.3.1. Einführung

Die Erforschung der seit 1947 in der Nähe des Wadi Qumran gefundenen Texte und der Ruinen von Qumran hat sich zu einem eigenen Wissenschaftszweig ausgeweitet. Im Rahmen dieser Arbeit kann natürlich nicht auf die vielfältigen Probleme eingegangen werden, auch nicht in extenso auf die Fragen der Identifizierung und Geschichte der hinter den Texten stehenden Gruppe.[95]

[95] Die Literatur ist unabsehbar. Immerhin konstatierte BARDTKE, Literaturbericht X 140 im Jahre 1976: "Mit einem gewissen Consensus der Meinungen kann die erste fünfundzwanzig -Jahre- Periode der Qumranforschung abgeschlossen werden." Einen guten Einstieg ermöglicht FITZMYER, Dead Sea Scrolls, wo das Abkürzungssystem erklärt, die bisher publizierten Texte, die Uebersetzungen, die wichtigsten Hilfsmittel etc. aufgeführt sind. Aus Anlass des 30-jährigen Jubiläums sind Bestandesaufnahmen erschienen, vgl. z.B. VERMES, Dead Sea Scrolls. Qumran in Perspective (vgl. auch IDB(S) 210-219); BA 40 (1977) Heft 3. Die wissenschaftliche Problemlage ist er-

Nur die zugrundegelegte Auffassung sei skizziert.

8.3.1.1. Identifizierung und Chronologie

Die in verschiedenen Höhlen gefundenen Texte bilden die Reste der Bibliothek der Gemeinschaft, welche in den Gebäuden von Qumran ein klosterartiges Leben führte. Die Gemeinschaft gehört zu den Essenern. Die Gruppe von Qumran ist eng verbunden mit der Person des Lehrers der Gerechtigkeit. Dieser, wahrscheinlich ein Priester aus zadokidischem Geschlecht, verliess im Laufe der religiösen und politischen Wirren des 2.Jh.v.Chr. die Tempelpriesterschaft von Jerusalem, wohl als der Makkabäer Jonathan 152 v.Chr. Hohepriester wurde. Er schloss sich einer schon existierenden religiösen Oppositionsbewegung an, in welcher sein Auftreten jedoch eine Spaltung hervorrief. Mit seinen Anhängern zog er sich nach Qumran zurück. Teile der Qumranschriften stammen aus seiner Hand. Die Gebäulichkeiten von Qumran blieben mit einem Unterbruch, evtl. bedingt durch ein Erdbeben 31 v.Chr., von dieser Essenergruppe bewohnt, bis die Siedlung im jüdischen Krieg 68 n.Chr. von den Römern erobert wurde. Vorher aber hatte die Gemeinschaft ihre Bibliothek in den Höhlen in Sicherheit bringen können.

Diese sogenannte längere Chronologie (Dauer der Besiedlung von Qumran von der 1.Hälfte des 2.Jh.v.Chr. bis 68 n.Chr.) und die Identifizierung des Frevelpriesters, eines Gegners des Lehrers der Gerechtigkeit, mit Jonathan findet heute am meisten Zustimmung. Die kürzere Chronologie setzt die Ereignisse, auf die in CD und in den Pescharim angespielt wird, in die Zeit des Alexander Jannäus und seiner Söhne Aristobul II und Hyrkan II, also ins 1.Jh.v.Chr. Aber Auseinandersetzungen über die Legitimität des Hohepriesters, um Kult- und Kalenderfragen sowie der Anschluss an eine schon vorhandene Gruppe passen besser in die frühe Makkabäerzeit als zu den Verfolgungen des Alexander Jannäus, welche stärker politischen Charakter hatten und gegen die Pharisäer gerichtet waren.[96]

8.3.1.2. Thesen zur Entstehungsgeschichte

Die Entstehungsgeschichte der Essener ist dunkel. STEGEMANN nimmt

[95] (Forts.) sichtlich aus dem Bericht über die Journées bibliques von Löwen 1976 (DELCOR, Qumran). Den Charakter einer neuen eigentlichen Einleitung hat der umfassende Artikel 'Qumran' DB(S) IX 737-1014, welcher den Vor- bzw. Nachteil hat, dass in den Abschnitten Archäologie und Geschichte (LAPERROUSAZ) die kurze Chronologie zugrundeliegt, während die übrigen Teile die sich immer mehr durchsetzende längere vertreten. Einblick in die Problem- und Forschungsgeschichte geben die Literaturberichte von BARDTKE in der TRu von 1963-1976.

[96] Vgl. dazu die knappe Uebersicht bei VERMES, IDB(S) 212-214; DELCOR, DB(S) IX 836-41.906-909; CHARLESWORTH, Origin 222; anders LAPERROUSAZ, DB(S)IX 789-98.

an, der Lehrer der Gerechtigkeit sei der von Jonathan aus dem Amt verdrängte legitime Hohepriester gewesen. Aus einer Untersuchung der Aussagen über die Gegner der Qumrangemeinde kristallisiert er zwei grosse Gruppen heraus: der Frevelpriester mit seinen Anhängern, eben Jonathan mit den führenden politischen Kräften, und die Gemeinde des Lügenmannes, die Missdeuter des Gesetzes, welche ursprünglich dem neuen Bund angehört hatten. Zu diesen hatte sich der Lehrer zurückgezogen, bewirkte aber mit seiner Forderung nach völliger Ablehnung des Tempelkultes eine Spaltung. Die Gemeinde des Lügenmannes identifiziert STEGEMANN mit den Chasidim, welche durch den Lehrer in die Essener und die Pharisäer gespalten wurden.[97] MURPHY-O'CONNOR stimmt STEGEMANN bei der Identifizierung des Frevelpriesters zu, aber nicht bei der Gemeinde des Lügenmannes. Er zieht zu den von STEGEMANN analysierten Gegneraussagen auch noch die geographischen Angaben hinzu. Sie sind nicht rein symbolisch, sondern weisen auf Babylonien als Entstehungsort der Essener. Diese bildeten dort als Reaktion auf das Exil extrem konservative und schriftgläubige Gruppen, von welchen einige nach dem positiven Ausgang des Makkabäeraufstandes nach Palästina zurückkehrten und in abgesonderten Gruppen, wohl auf dem Lande, lebten, da ihre Vorstellungen erheblich von den in Palästina in der Zwischenzeit gewachsenen Gebräuchen abwichen. Von solchen Essenern wurde der rechtmässige Hohepriester, der Lehrer der Gerechtigkeit, aufgenommen und wollte sie reorganisieren, drang aber offenbar nicht völlig durch. MURPHY-O'CONNOR identifiziert nun die Essener, welche sich nicht mit dem Lehrer nach Qumran zurückzogen, mit der Gemeinde des Lügenmannes.[98]

Diese Rekonstruktion kann verschiedene Probleme erklären. So werden die von antiken Schriftstellern bezeugten verschiedenen Essenergemeinschaften verständlich. Gewisse Züge, welche in einer streng abgeschlossenen, orthodoxen, palästinischen Sekte erstaunlich sind, wären schon in Babylonien in einem langen Prozess eingedrungen, wie z.B. astronomische und astrologische Elemente, gewisse halakische Differenzen, Waschungen und auch die in der Henochliteratur und andern Patriarchenpseudepigraphen enthaltenen mythologischen Elemente. Es wird auch verständlich, weshalb essenische Pseudepigraphen später in der Kirche auftauchen, spezifische Qumranschriften jedoch nicht. Sie kamen über nichtqumranische Essener in die Kirche. Auch ist es leichter begreiflich, dass der abgesetzte Hohepriester bei den Essenern Zuflucht sucht als bei chasidischen Kreisen, bei denen offenbar die freie Ausübung der Religion und die richtige Ausführung der Tempelopfer Vorrang hatten vor Legitimitätsfragen, sodass sie schon Alkimus als Hohepriester akzeptierten.

Ist diese Hypothese richtig, erscheint die Nachgeschichte der chasidischen Bewegung allerdings in einem anderen Licht. Teile von ihr mögen zu den Essenern gegangen sein, haben sie aber nicht gegründet. Falls nicht die ganze Bewegung im Pharisäismus aufging, muss man annehmen, dass Teile als gesetzestreue Fromme in Verbundenheit mit dem Tempel weiterlebten. In diesem Milieu ist der Sitz im Leben von Schriften zu suchen, die nicht

[97] Vgl. Entstehung 198-252, positiv referiert von BARDTKE, Literaturbericht X 100-119.

[98] Vgl. The Essenes and their History; ders., The Essenes in Palestine. Vgl. DAVIES, 1QM 115 (zu 1QM 1,2b-3); WEINERT, A Note on 4Q 159. Vgl. noch CHARLESWORTH, Origin 218-222.

spezifisch pharisäisch sind, aber doch gesetzestreu und tempelfreundlich, wie z.B. das TM. Aber diese Teile könnten auch innerhalb des Pharisäismus eine Strömung verkörpert haben.[99]

8.3.1.3. Eigenart der Qumraner

Die Qumran-Essener waren stark priesterlich und eschatologisch geprägt. Sie verstanden sich als das wahre Israel, die Gemeinde des neuen Bundes. Ihre strenge Absonderung drückte sich auf der theologischen Ebene in einem starken Dualismus aus, welcher alle Nichtmitglieder, ob Juden oder Heiden, als unter der Herrschaft Belials stehend und, mit Ausnahme einiger Einsichtigen, dem Untergang geweiht betrachtete. Sie richteten ihr Leben nach einer strengen Ordnung ein, wobei sie grosses Gewicht auf das Studium des Gesetzes legten. Neben Bibelhandschriften fand man jedoch auch Pseudepigraphen, welche aus andern Quellen bekannt sind (Hen Jub TL) und eine Fülle von Texten, welche von den Qumranern selber produziert oder als geistesverwandt mitgenommen worden waren. Sie decken ein weites Spektrum ab: Schriften, welche sich mit der Ordnung, der Geschichte und der Hoffnung der Gruppe befassen (1QS 1QSa 1QM CD), z.T. in Form von Exegesen biblischer Texte (Pescharim), liturgische Texte (1QH 1QSb apokryphe Psalmen, Gebetssammlungen für Feste und Wochentage), kultische Texte (Tempelrolle), aber auch Texte, die man bei dem Anspruch auf Orthodoxie kaum erwarten würde, wie Fragmente verschiedener Pseudepigraphen der Patriarchen und Horoskope.

8.3.1.4. Königtum Gottes in Qumran

Trotz dieser Fülle von Literatur kommt der Königstitel für Gott nur selten vor. Ueberhaupt herrscht im Gegensatz zu den Apokryphen und Pseudepigraphen Zurückhaltung in der Anwendung von Titeln auf Gott. Diese Tendenz lässt sich auch bei den Gottesnamen beobachten.[100] Auch die Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes spielt trotz des dualistischen Denkens in Herrschaftsbereichen und der starken eschatologischen Erwartung praktisch keine Rolle. Die Belege sind ziemlich verstreut und oft nicht eindeutig. Wir beginnen mit dem ältesten spezifischen Qumrantext, der sich

[99] Setzt sich diese Theorie durch, müssen einige Thesen der Geschichte des Frühjudentums neu überdacht werden. So hat z.B. die Ueberzeugung, dass sich die Chasidim in Pharisäer und Essener gespalten haben, eine wichtige Rolle bei der Einordnung der Pseudepigraphen gespielt. Das Verhältnis von Essenern und Chasidim, besonders die Frage nach der chasidischen Apokalyptik, müsste neu geklärt werden.

[100] Vgl. STEGEMANN, Religionsgeschichtliche Erwägungen 195-202.

in der Sektenregel befindet.

8.3.2. Die Sektenregel 1QS

8.3.2.1. Einleitungsfragen

Ein Exemplar dieses 'Buches der Ordnung der Gemeinschaft' (4QS^{a}), welches neben einer Einleitung, die die Forderungen der Gruppe zusammenfasst (1,1-15), und liturgischen Auszügen (1,16-2,25 10,9-11,22) zur Hauptsache Bestimmungen für das Leben der Gemeinde enthält, wurde in der Höhle 1 gefunden. Es ist praktisch vollständig und seine Schrift ist in die hasmonäischen Periode zwischen 100 und 75 v.Chr. anzusetzen.[101] Diese Hs enthält in Kol.7-8 Aenderungen eines späteren Kopisten. Zehn weitere Fragmente mit teilweise abweichendem Text wurden in Höhle 4 gefunden und auch in der fünften ist man auf Spuren gestossen.[102] Auf den ersten Blick ist es schwierig, die Komposition des Buches zu begreifen und literarkritische Arbeiten haben ergeben, dass es erst in einem vierstufigen Wachstumsprozess seine jetzige Form erhalten hat.[103]

8.3.2.2. Der Kontext der Stelle 1QS 9,24 im Gründungsmanifest

Der älteste Teil besteht aus 1QS 8,1-10a 8,12b-16a 9,3-10,8a und ist das Gründungsmanifest der Gemeinde von Qumran, verfasst bevor sie in die Wüste zog. Es könnte vom Lehrer der Gerechtigkeit stammen und wäre demnach um die Jahrhundertmitte anzusetzen.[104]

[101]Grundlegend für die Datierung der Schriftbilder ist CROSS, Development; vgl. noch DB(S) IX 883-86.

[102]Vgl. DELCOR, DB(S) IX 851f. Erstausgabe: BURROWS / TREVER / BROWNLEE, Dead Sea Scrolls II.2 1QSa und 1QSb gehören zur selben Rolle, vgl. DJD I 107f. Zu den Fragmenten aus Höhle 5 vgl. MILIK, DJD I 180-183. Zu Höhle 4 vgl. MILIK, Rez. WERNBERG-MOLLER 411-416. Zu den Ergänzungen eines Kopisten vgl. GUILBERT, Deux écritures.

[103]So MURPHY-O'CONNOR, Genèse littéraire, dessen Hypothese POUILLY, Règle, bis auf zwei Details bestätigt hat. MURPHY-O'CONNOR seinerseits hat im Vorwort zu POUILLY den beiden Abweichungen zugestimmt. Zur Forschungsgeschichte vgl. BARDTKE, Literaturbericht VII, bes. 262-282 und DELCOR, DB(S) IX 852-54. Die erste vorqumranische Stufe wurde schon früher erkannt. Lit. bei DELCOR, DB(S) IX 853f., der sich auch zustimmend äussert.

[104]Vgl. MURPHY-O'CONNOR, Genèse littéraire 529-32.49; ders., The Essenes 237-39; POUILLY, Règle 15-34. Zur 2.Stufe, welche der kleinen Niederlassung (Periode Ia) entspricht, gehören 1QS 8,10b-12a.16b-9,2. Die dritte Stufe umfasst 1QS 5-7 ohne 5,13b-6,8a. Es ist eine richtige Gemeinderegel (vgl. 5,1) und entstammt der Periode Ib, der gewachsenen Gemeinde am Ende der Regierung Joh.Hyrkans (134-104) oder am Anfang Alexanders

Die Einleitung 8,1-4 umschreibt die Form dieser Gemeinde, welche (mindestens) aus 12 Männern und drei Priestern bestehen soll, d.h., symbolisch aus den zwölf Stämmen und den drei Priesterklassen.[105]

Der erste Teil (8,4b-10a. 12b-16a 9,3-11) gibt in einem dreimaligen Einsatz die wichtigsten Informationen über Ursache, Selbstverständnis und Ziel der zu gründenden Gruppe.[106]

Der zweite Teil 9,12-10,8a ist ein Reglement für den Maskil, dessen Funktion etwa einem Novizenmeister entspricht.[107] 9,12-21a bestimmen

[104](Forts.) Jannäus (103-76). Die wachsende Gemeinde bedingte dann die Stufe 4: Die Zusätze am Anfang (1-4) und am Schluss (10,9-11,22) und die Interpolationen 5,13b-6,8a 10,4b.6a, welche gegen die Lauheit innerhalb der Gemeinde anzukämpfen haben; vgl. MURPHY-O'CONNOR, Genèse litteraire 548f.; POUILLY, Règle 35-84.

[105]Die Interpretation von עצה (8,1.5) schwankt. Meist fasst man es als Rat im Sinne eines Gremiums. POUILLY, Règle 20f. glaubt, dass es sich hier noch nicht um eine feste Institution handelt. Er fasst Rat im Sinne von Meinung und übersetzt 8,1 "selon le programme de la Communauté (il y aura) douze hommes et trois prêtres" und 8,4 "quant cela existera en Israel, le programme de la Communauté aura vraiment pris consistance" (ebd. 23.126). Die Angaben zuhanden des Maskil 9,12-10,8a weisen darauf hin, dass sich die Sekte nicht auf 15 Männer beschränken will. Aber es ist durchaus möglich, dass dieser Kreis primär als symbolische Grösse gedacht war und erst später Leitungsfunktionen erhielt.

[106]"Cette première partie du stade 1 nous fournit donc d'importants renseignements sur la conception que la communauté avait d'elle-même, sur les motifs de sa fondation et de son implantation au désert et sur les finalités de la secte. Que pouvons-nous attendre de plus d'un 'Manifeste de fondation' ?" (POUILLY, Règle 29).

[107]למשכיל kommt vor 1QS 3,13 9,12.21 1QSb 1,1 3,22 5,20 CD 12,21 13,22 1QH f8,10 (sehr fragmentarisch) 4Q 511 I2 und in 4QSirSab. Die grammatikalisch naheliegende Uebersetzung 'für den Maskil' passt in allen Fällen ausgezeichnet und wird in diesem Sinne meistens verstanden, vgl. LOHSE, Texte; MAIER, Qumran-Essener; BARDTKE, Handschriftenfunde; BURROWS, Dead Sea Scrolls and ders., More Light; VERMES, Dead Sea Scrolls; DUPONT-SOMMER, Ecrits zu den Stellen. In der gemeinsamen Uebersetzung von CARMIGNAC / GUILBERT / COTHENET, Textes de Qumran wird die These vertreten, משכיל sei die Selbstbezeichnung des Lehrers der Gerechtigkeit gewesen und der Titel sei später auf das Haupt der Gemeinde übergegangen (vgl. GUILBERT, Textes I 21; CARMIGNAC, Textes II 35). Deshalb wird 'du maître de sagesse' übersetzt in 1QS 3,13 1QSb 1,1 3,22 5,20 4QSir Sab, während 1QS 9,12.21 CD 12,21 13,22 'pour le maître de sagesse' übersetzt werden. Die Uebersetzung, welche ל als Ersatz für den Genitiv fasst, ist zwar grammatikalisch möglich (vgl. JOUON, Grammaire par.130), sie wird aber nur nötig wegen der fragwürdigen Interpretation von Maskil. Gerade der formelhafte Gebrauch bei Regeln und Gebetsformularen macht es wahrscheinlicher, dass der Adressat, nicht der Verfasser bezeichnet wird. Zum

zur Hauptsache sein Verhalten gegenüber den andern und seine Aufgaben, während 9,21b-10,8a sein eigenes Handeln in diesen Zeiten (9,21b), d.h. wenn die Absonderung in die Wüste sich vollzieht (vgl. 9,19f.), zum Thema haben.[108] Die Männer der Grube soll er hassen (9,21-23). Er selber soll eifern für die Bestimmung und nur am Willen Gottes Freude haben (9,23f.). In diesem Abschnitt findet sich eine Stelle, die auch schon auf die Herrschaft Gottes bezogen wurde (9,24).

8.3.2.3. 1QS 9,24:Die Verantwortung des Maskil in seinem Bereich

ולהיות איש מקנא לחוק ועתו ליום נקם לעשות רצון בכול משלח כפים
ובכול ממשלו כאשר צוה[109]

21 Und dies sind die Bestimmungen des Weges für den Unterweiser ...

23 Er soll sein ein Eiferer
für das Gebot und seine Zeit,
für den Tag der Rache,
zu Tun Wohlgefälliges
in allen Unternehmungen der Hände
und in seinem ganzen Herrschaftsbereich,
wie Er es befohlen hat.

Es ist nun umstritten, worauf sich ממשלו bezieht, auf den Unterweiser oder auf Gott. Die Struktur des Textes spricht für das erste. Abhängig von לעשות רצון sind zwei parallele Zeilen, welche beide mit בכול einsetzen und die Bereiche angeben, in welchen der Maskil handeln soll. Auch die beiden Substantive sind durch Assonanzen miteinander verbunden.[110] Im ganzen Abschnitt ab Z.21 ist nirgends explizit von Gott die Rede. Man muss bis Z.13 (רצון אל) bzw. 15 (כאשר צוה) zurückgehen, bis man auf eine eindeutige Stelle trifft. Erst der folgende Schlusspunkt Z.24b 'wie Er befohlen hat', hat sinngemäss Gott zum Subjekt.

[107] (Forts.) Problem der Identifikation vgl. MORALDI, Manoscritti 162 A.12 und 199.

[108] Vgl. POUILLY, Règle 31-33.

[109] Text bei BURROWS / TREVER / BROWNLEE, Dead Sea Scrolls II.2 Pl.IX.

[110] Auf das Wortspiel zwischen משלח und ממשל macht GUILBERT, Textes I 67A.29 aufmerksam.

Auch der Inhalt des Textes spricht dagegen, ממשלו unvermittelt auf Gott zu beziehen. ממשל kommt in 1QS nicht mehr vor, dagegen ממשלה , immer in der vierten Schicht. Es bezeichnet einen Bereich oder ein Tun. In der Eingangsliturgie (1,18.23 2,19) ist es die Herrschaft Belials, welche solange währt wie die Sünde. Im ersten Teil (3,13-4,14) des Traktates über die zwei Geister (3,13-4,26)[111] ist mehrfach von Herrschaft die Rede: Der Mensch ist geschaffen zur Herrschaft über den Erdkreis (3,17). In seinem Dasein wandelt er in (בם) zwei Geistern. In der Hand des Fürsten des Lichtes ist die Herrschaft über die Söhne der Gerechtigkeit, in der des Engels der Finsternis über die Söhne des Frevels (3,20f.) und durch seine Herrschaft -hier im Sinne der Tätigkeit- kommen Sünde und Plagen über die Söhne der Gerechtigkeit. Gegenübergestellt sind zwei Herrschaftsbereiche, aber Gott wird nicht in diesen Dualismus einbezogen. Er steht darüber, wie 3,15b-18a betonen. Sein Wirken wird nicht mit dem Wort 'Herrschaft' beschrieben, um nicht den Verdacht aufkommen zu lassen, Gottes Macht sei nur mit einem der Bereiche koextensiv. Der zweite Teil 4,15-23a befasst sich mit dem Kampf der beiden Geister in der Geschichte. 4,18-23 beschreibt das Ende des Frevels. Die Wahrheit wird hervortreten, welche unter der Herrschaft des Frevels darniederlag. Auch hier ist der Begriff 'Herrschaft' für Gott vermieden.[112] Aber gerade diese Vorsicht gegenüber jedem Einbeziehen Gottes in den Dualismus würde durchkreuzt, bezöge man 9,24 'in seiner Herrschaft' auf Gott. Diese wäre dann nur dort, wo sein Wille geschähe.

Der Sinn des Textes ist also, dass der Maskil in seinem ganzen Handeln, wo es von ihm abhängig ist, das Gott Angenehme tun soll.[113] Von Herrschaft Gottes ist hier nicht die Rede.

[111]Vgl. dazu POUILLY, Règle 75-79; MURPHY-O'CONNOR, Genèse littéraire 541-44 mit Lit.

[112]1QS 10,1 spricht noch von der Herrschaft des Lichtes = Tag.

[113]So auch VERMES, Dead Sea Scrolls 88; BARDTKE, Handschriftenfunde 103 mit Verweis auf die andere Möglichkeit; WERNBERG-MOLLER, Manual of Discipline 36; POUILLY, Règle 129; MORALDI, Manoscritti 164; SIEDL, Qumran 86 ("in seinem ganzen Wirkungsbereich"), vgl. noch HOLM-NIELSEN, Hodayot 206 A.55. Unklar sind BURROWS, Dead Sea Scrolls 384; LOHSE, Texte 35. Auf Gott beziehen es GUILBERT, Textes I 66; DUPONT-SOMMER, Ecrits 111. MAIER, Texte II 34 lässt es offen.

8.3.3. Liturgische Ordnungen und Gesänge

8.3.3.1. Die Segensworte 1QSb

8.3.3.1.1. Einleitungsfragen

Auf der gleichen Handschrift wie 1QS befinden sich noch zwei weitere Texte. Sie wurden vom Schreiber durch Zwischenräume als eigenständige Werke gekennzeichnet.[114] Es handelt sich um 1QSa, die Gemeinschaftsregel, welche insofern eine Ergänzung zur Gemeinderegel 1QS darstellt, als sie beschreibt, was in der Endzeit zu tun ist, wenn ganz Israel nach dem Urteil der Söhne Zadoks wandeln will (vgl. 1QSa 1,1f.).[115] Der zweite Text, 1QSb, ist eine Sammlung von mehreren Segensformeln. Sie umfasste sechs Kolumnen, von denen fünf z.T. sehr fragmentarisch erhalten sind. Die Rekonstruktion der Fragmente in DJD I hat weitgehend Zustimmung gefunden,[116] sodass sie hier übernommen wird. Auf einen Segen für alle Mitglieder der Gemeinde (1,1-20) folgen der Segen für den Hohepriester (1,21-3,21), für den Priester (3,22-5,19) und für den Fürsten der Gemeinde (5,20-?).[117] Umstritten ist, ob die Segensformeln in der Liturgie gebraucht wurden, um die eschatologische Hoffnung zu stärken oder ob sie als Formulare für die Endzeit gedacht waren.[118] Unbestritten ist ihre eschatologische Ausrichtung, denn sie segnen Gestalten, die in der Endzeit erwartet werden: Der Hohe-

[114] Für die Erstausgabe von 1QSa vgl. BARTHELEMY, DJD I 107-118, von 1QSb vgl. MILIK, DJD I 118-130.

[115] Diese Deutung von ROST, Anhänge 669 hat sich gegenüber der Vermutung von BARTHELEMY, DJD I 108 durchgesetzt, welcher 1QSa als vorqumranischen Text aus Kreisen der Chasidim deutete.

[116] MILIK, DJD I 119 weist darauf hin, dass die Anordnung der Fragmente in Kol.1 und 2 hypothetisch bleibe.

[117] Vgl. MILIK, DJD 120, allg. anerkannt, vgl. z.B. LOHSE, Texte 53; MAIER, Texte II 160f.; DUPONT-SOMMER, Ecrits 124; CARMIGNAC, Textes II 31; MORALDI, Manoscritti 194f; EISSFELDT, Einleitung 878. VAN DER WOUDE, Messianische Vorstellungen 111f. hat im Gefolge von GASTER vermutet, der eingerückte Anfang 5,1 zeige einen weiteren Segen 5,1-19 an, evtl. für die Kriegsleute des Fürsten der Gemeinde (5,20ff.), vgl. schon MILIK, DJD I A. zu Z.1. LEIVESTAD, Segenssprüche nimmt nur drei Segnungen an: Die Segnung der Gemeinde 1,1-3,21, der Priester 3,22-5,19, des Fürsten der Gemeinde 5,20-?. Da Kol.1 und 2 sehr fragmentarisch sind, ist eine sichere Entscheidung schwierig. Diese Hypothese scheint nicht unmöglich zu sein.

[118] Vgl. z.B. MILIK, DJD I 120 "une composition livresque", ähnlich LOHSE, Texte 53. CARMIGNAC, Textes II 33 "quelque fonction liturgique". Für MORALDI, Manoscritti 194 ergänzen sich die beiden Hypothesen.

priester ist der Messias aus Aaron, der Fürst der ganzen Gemeinde ist der Messias aus Juda. Ueber <u>Zeit</u> und <u>Verfasserschaft</u> sagt der Text selber nichts. Die Hs stammt aus der Zeit zwischen 100 und 75 v.Chr. Als Verfasser ist der Lehrer der Gerechtigkeit vermutet worden, jedoch lässt sich darüber schwerlich mit Sicherheit entscheiden.[119]

<u>8.3.3.1.2. 1QSb 5,21: Die messianische Herrschaft des Volkes</u>

Dreimal findet sich in diesem Text das Wort מלכות . Im Segen für den Fürsten der Gemeinde 1QSb 5,21 ist der Sinn des Wortes klar.

למשכיל לברך את נשיא העדה אשר [ ]
[גבור]תו וברית ה[י]חד יחדש לו להקים מלכות עמו לעול[ם ולשפוט בצדק אביונים]
[ו]להוכיח במי[שור לע]נוי ארץ ולהתהלך לפניו תמים בכול דרכי [ ]
ולהקים ברי[ת קודשו ב]צר לדורשי[ו י]שׂ[אכ]ה אדוני [120]

20 Für den Unterweiser, um zu segnen den Fürsten der Gemeinde, welcher [
21] seine Stärke
und den Bund der E[i]nung erneuere er ihm,
um aufzurichten das Königtum seines Volkes für imm[er
und um zu richten in Gerechtigkeit die Armen,]
22 [und] um Recht zu schaffen in Gera[dheit den De]mütigen des Landes
und um zu wandeln vor ihm vollkommen
in allen Wegen [ ]
23 und um aufzurichten [seinen heiligen] Bund
[in] der Bedrängnis derer, die [ihn] suchen.
Es er[he]be dich der Herr ...

Die Einleitung zum eigentlichen Segen beschreibt die Aufgabe des Fürsten der Gemeinde. Gott wird seinen Bund mit ihm erneuern, damit er das Königtum des Volkes aufrichte, ein gerechter Herrscher sei, der das

[119] CARMIGNAC, Textes II 32 (während der letzten Lebensjahre zwischen 110 und 100 v.Chr.). MORALDI, Manoscritti 195f. hält das für unbeweisbar, denkt aber auch an die Zeit der Komposition von 1QM und der letzten Phase von 1QS, für die er ebd.123 bis ins 1.Viertel des 1.Jh. hinuntergeht.

[120] Text aus DJD I 127. Die Ergänzungen in Z.21f. stammen aus Jes 11,4. LOHSE, Texte 58 und CARMIGNAC, Quelques détails 88 übernehmen den Text unverändert.

Volk zu einem vollkommenen Lebenswandel vor Gott anleiten wird. Seiner Aufgabe nach zu schliessen handelt es sich bei der Gestalt um den in Qumran erwarteten politischen Messias-König, der nach dem Bilde des davidischen Messias gezeichnet wird. Die Anspielung auf Jes 11,1-5 in Z.21f. bestätigt dies.[121] Auch der Inhalt des eigentlichen Segens 5,23ff. weisen in diese Richtung. Es ist deshalb angebracht, unter der מלכות עמי V.21 das (davidische) messianische Königreich zu verstehen. Der Fürst der Gemeinde wird das messianische Reich aufrichten, welches hier deutlich als Herrschaft des Messias und des Volkes beschrieben ist. Das Thema der Königsherrschaft Gottes steht in diesem Abschnitt nicht zur Diskussion.[122]

8.3.3.1.3. 1QSb 3,5: Die Herrschaft des Messias aus Aaron

Weniger klar ist 1QSb 3,5, da nach מלכות eine Lücke ist. Der Vers steht im Stück 1,21-3,21. Einige Indizien weisen darauf hin, dass es sich bei der Person, für die der Segen bestimmt ist, um einen Priester handelt (3,1 'Wohlgeruch deiner Schlachtopfer', 3,6 'mit heiligen Engeln'). 3,1.3 weist ihn als Hohepriester aus ('deinem Priestertum angehören', 'deine ganze Gemeinde'). Wenn es sich in 1QSb um Segnungen für die eschatologische Gemeinde handelt, darf man diese Person mit dem eschatologischen Hohepriester, dem Messias aus Aaron, identifizieren.[123] Der Anfang dieses Segens ist nicht erhalten. Kol.2,22-28 ruft die Gnade Gottes über den Hohepriester herab. Kol.3 erbittet den Segen Gottes auf den Hohepriester (Z.1), auf seine Priester (Z.2), auf die Gemeinde des Hohepriesters (Z.3a), wieder auf

[121] Vgl. MILIK, DJD I 128; DUPONT-SOMMER, Ecrits 126; ausführlich VAN DER WOUDE, Messianische Vorstellungen 114-116. Dass die Figur נשיא und nicht König genannt wird, führt er auf den Einfluss von Ez (vgl. Ez 34,24 37,25 44,3 45,16) und die in Qumran hochgehaltene Wüstentradition zurück. CD 5,1 steht statt des zu erwartenden מלך (wegen Dt 17,15) auch נשיא. Er verweist auch auf die Nähe des Textes zu PsSal 17, wo auch der Messias ausführendes Organ Gottes ist. Bezeichnenderweise fehlt die Klärung des Verhältnisses zwischen der Königsherrschaft Gottes und der des Messias, da das erstere nicht ins Blickfeld kommt. CARMIGNAC, Textes II 41 A.63 verweist zu 5,21 auf 1Sam 24,21.

[122] Vgl. VAN DER WOUDE, Messianische Vorstellungen 115. Die stillschweigende Identifikation mit dem Gottesreich ist abzulehnen, gegen DUPONT-SOMMER, Ecrits 126.

[123] Vgl. MILIK, DJD I 121f.; ausführlich VAN DER WOUDE, Messianische Vorstellungen 110f. Auch diese Deutung ist allgemein anerkannt, vgl. Anm. 117. LEIVESTAD, Segenssprüche 142-144 glaubt, bei den angegebenen Stellen sei die Gemeinde angeredet, was auch möglich wäre.

den Hohepriester selber (Z.3b) und auf seine Nachkommen, d.h. wohl die Priester (Z.4).[124] Der Rest ist zu fragmentarisch, um zu erkennen, ob noch einmal eine gleiche Anordnung folgt. Der Text ab Ende Z.2 lautet:

[ישׂ]א
פניו אל כול עדתכה ישא ברושכה] עטרת]°° כׂמ°[ ]בו
בכבו]ד עד וי]קׂדש זרעכה בכבוד עולם ישו]א פניו]°°
5 חׂני°] שלו]םׂ עׂו]לם יתן לכה ומלכות [ ]°° [125]

2/3 Er [erhe]be sein Angesicht auf deine ganze Gemeinde.
Er erhebe auf dein Haupt [die Krone[126]
3/4] [ ] in [dauernder] Herrlichkeit
[und e]r heilige deinen Samen in ewiger Herrlichkeit.
Er erh[ebe sein Angesicht
5] [
ew[ig]en [Frie]den gebe er dir
und Königsherrschaft[

Die zweite Hälfte von Z.5 und der Anfang von Z.6 sind zerstört. Der zweite Teil von Z.6 'vom Fleisch und mit hei[ligen] Engeln' lässt auch keinen Sinnzusammenhang erkennen. Z.7 'er kämpfe [vor?] deinen Tausendschaften ... das Geschlecht des Frevels' deutet auf einen Kampf hin. Z.8-17 sind zerstört. Z.18 'um dir [zu unter]werfen vi[el]e Völ[ker]' zeigt, dass der Hohepriester im Gefolge dieses Kampfes über die Völker herrschen wird. Die מלכות Z.5, welche ihm gegeben wird, ist also von dem Folgenden her zu deuten. Er erhält sie im Gefolge dieses siegreichen Kampfes. Es handelt sich also wieder, wie schon 5,21, um eine messianische Herrschaft, diesmal des Messias aus Aaron.

Die doppelte Messiaserwartung ist typisch für eine Form des

[124] So MILIK, DJD I 125.

[125] Text nach MILIK, DJD I 123. CARMIGNAC, Quelques détails 88 streicht Z.4 das rekonstruierte עד nach כבוד als zuviel und am Anfang von Z.5 liest er statt חני חיי "la vie de". Die Einteilung in Stichen folgt der von Lohse, Texte 54 bis Z.4b vorgeschlagenen. Nachher ist sie nicht mehr erkennbar. Die Stichen müssen zwischen 15 und 20 Buchstaben umfassen.

[126] So LOHSE, Texte 55; MAIER, Qumran-Essener 298; CARMIGNAC, Textes II 38; DUPONT-SOMMER, Ecrits 125. MILIK, DJD I 124: "Qu'il impose sur ton chef le diadème".

qumranischen Messianismus, wobei der Vorrang dem priesterlichen Messias zukommt.[127] Wenn schon 1QSb 5,21 der davidische Messias die Herrschaft erhält, so ist es nur natürlich, dass sie auch dem priesterlichen Messias zugesprochen wird. Dass eine solche doppelte Herrschaft in Qumran denkbar ist, zeigt sehr schön 1QTLev aram I,2:

[128] מלכות כהנותא רבא מן מלכות]

Die Herrschaft des Priestertums ist grösser als die Herrschaft[

Es dürfte auch hier von der Herrschaft im messianischen Reich die Rede sein, welche nicht mit dem 'Himmelreich' im ntl. Sinn zu identifizieren ist.[129]

8.3.3.1.4. 1QSb 4,25f.: Der königliche Tempel

מלכות kommt in 1QSb noch ein drittes Mal vor, im Segen für die Priester 4,25f.

[127]Vgl. 1QS 9,11 1QSa 2,11-14. Nach diesem zweiten Text ist der Messias aus Aaron dem endzeitlichen König aus Israel überlegen, vgl. VAN DER WOUDE, Messianische Vorstellungen 101-104 und zur ganzen Frage die Zusammenfassung ebd. 185-189. VAN DER WOUDE bestreitet eine Entwicklung der messianischen Vorstellungen in Qumran. In CD 12,23f. 14,19 19,10f. 20,1 steht 'Messias' in der Einzahl und es ist umstritten, ob es sich um zwei Personen (VAN DER WOUDE ebd.74) oder, wohl richtig, um eine einzige handelt (DELCOR, DB(S) IX 974). Da die Zweizahl in 1QS und 1QSa feststeht, ist wohl doch eine Entwicklung anzunehmen, wobei nach STARCKY, Les quatre étapes du messianisme 487-92 die Phase der Zwei-Messias-Lehre in die hasmonäische Epoche unter Alexander Jannäus fallen würde. Er kommt auf diese Zeit, weil er 1QS 9,10f. als Zusatz betrachtet, da in 4QS^{e} die Z.8,15b-9,11 fehlen (ebd. 482). MURPHY-O'CONNOR, Genèse littéraire 532 hält das Fehlen jedoch für einen Fehler des Kopisten, ebenso POUILLY, Règle 28. In diesem Falle wäre die Zwei-Messias-Lehre schon im Gründungsmanifest enthalten und 1QSb stimmte in diesem Punkt mit den Anfängen überein. Zur Frage vgl. DELCOR, DB(S) IX 974-77; CAQUOT, Le messianisme.

[128]Text bei MILIK, DJD I 88. Der Kontext entspricht vielleicht dem von TL 8,11. Aehnliche Sätze sind im aram. Bodleian-Fragment zu TL Kol.C Z.5-7 und in der griechischen Hs e V.67 zu finden, vgl. CHARLES, Testaments 253; BECKER, Testamente 144.150.

[129]Das schlug MILIK, DJD I 125 vor. Dagegen VAN DER WOUDE, Messianische Vorstellungen 110; MAIER, Texte II 160; LEIVESTAD, Segenssprüche 142. Fall seine Hypothese richtig wäre (vgl. Anm.22), wäre hier, wie 5,21, von der Königsherrschaft des Volkes die Rede. MORALDI, Manoscritti 201 fasst 'Malkut' hier im Sinne von Ex 19,6: ein Königreich von Priestern. Dafür gibt es jedoch keine Anhaltspunkte im Text.

ואתה
25 כמלאך פנים במעון קודש לכבוד אלוהי צבא[ות תעבוד לעולם ות]היה סבים משרת בהיכל
מלכות ומפיל גורל עם מלאכי פנים [130]

24/25 Und du, wie ein Engel des Angesichtes in der heiligen Wohnung zur Ehre Gottes der Heerscha[ren mögest du dienen in Ewigkeit
25/26 und du] sollst sein ringsum ein Diener im Palast des Königtums und das Los werfend mit den Engeln des Angesichtes.

Dass es sich beim Palast des Königtums, besser beim königlichen Palast, um den Tempel Gottes, des Königs, handelt, ist klar.[131] Aber ist es der himmlische Tempel oder der irdische eschatologische Tempel im Neuen Jerusalem? Wegen der Haltung der Qumraner gegenüber dem Tempel und wegen der eschatologischen Ausrichtung von 1QSb ist es ausgeschlossen, dass der bestehende Tempel in Jerusalem gemeint ist. Da die Segenssprüche sich die Heilszeit als messianisches Reich vorstellen, dürfte an den zukünftigen Tempel gedacht sein.[132] Mit diesem hat man sich auch sonst in Qumran beschäftigt. So hat man Entwürfe für das eschatologische Jerusalem gefunden. Auch die Tempelrolle mit ihrer strengen Heiligkeitsordnung dürfte im Hinblick auf die Zeit aufbewahrt worden sein, in der es wieder einen rechtmässigen Tempel gibt.[133] Da das messianische Reich in 1QSb durchaus als irdisch gedacht ist und auch der Rest des Priestersegens diese Situation wiespiegelt, ist der Vergleich des Priesters mit den Engeln des Angesichts (Z.25) und die Parallelität ihres Handelns auf die Vorstellung zurückzuführen, dass die irdische Liturgie die himmlische nachvollzieht.[134] (Das

[130] Text bei MILIK, DJD I 126.

[131] Vgl. CARMIGNAC, Textes II 41. Die Formulierung היכל מלכות ersetzt das Adjektiv, vgl. GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik § 128.2. Es ist deshalb Vorsicht geboten, wenn der Begriff sofort mit Gottesreichvorstellungen assoziiert wird (gegen PERRIN, Kingdom 181).

[132] Vgl. MILIK, DJD I 127.

[133] Die Beschreibung des Neuen Jerusalems ist aramäisch. Fragmente wurden in verschiedenen Grotten gefunden (1Q 32, vgl. MILIK, DJD I 134f.; 2Q24, vgl. BAILLET, DJD III 84-89; 5Q15, vgl. MILIK, DJD III 184-193; die Fragmente aus 4Q und 11Q sind noch nicht publiziert. "La description de la Jérusalem Nouvelle, qui reprend la Thora d'Ezéchiel, est une construction liturgique inspirée par le Temple de Jérusalem, mais se rapportant à l'Israel idéal des temps messianiques." (BAILLET, DJD III 85). Zur Tempelrolle vgl. YADIN, The Temple Scroll; MAIER, Tempelrolle.

[134] Vgl. CARMIGNAC, Textes II 32. MAIER, Texte II 78 spricht von einer

erklärt auch die Bedeutung, welche in Qumran den Kalenderfragen beigemessen wird.) Die 'heilige Wohnung' im Vergleich bezeichnet deshalb die himmlische Wohnung Gottes, der königliche Palast als das Wirkungsfeld des Priesters dagegen den irdischen Tempel.[135]

8.3.3.1.5. Ergebnis

Der Text 1QSb 4,25f. ist charakteristisch für die qumranische Haltung gegenüber der Vorstellung vom Königtum Gottes. Sie ist aus der Tradition mitgeflossen: Gott thront als König im Tempel. In Qumran wird sie jedoch nicht weitergepflegt. Das Bild von Gott als König im Tempel hat keinen Einfluss auf die Beschreibung der messianischen Zeit innerhalb des Priestersegens und auch nicht innerhalb von 1QSb ausgeübt.

8.3.3.2. Die Ordnung für die Gesänge der Sabbatopfer 4QSirSab

8.3.3.2.1. Einleitung

Ein Text, der sich mit dem Tempel, genauer mit der Tempelliturgie befasst, ist in zahlreichen Fragmenten von mindestens vier Handschriften in Höhle 4 gefunden worden. Der Herausgeber hat der Schrift den provisorischen Titel 'Ordnung für die Gesänge der Sabbatopfer' gegeben und zwei Passagen und eine Ueberschrift publiziert.[136] Bei den Ausgrabungen auf der Masada wurde ein weiteres Fragment mit Teilen zweier Kolonnen gefunden.[137] Die Schrift enthielt offenbar Opfergesänge für jeden Sabbat des Jahres. Nach STRUGNELL lautet der Anfang eines typischen Abschnittes: "By a sage. The song of the Sabbath sacrifice for the seventh Sabbath on the 16th of

[134](Forts.) Ineinsetzung der himmlischen und der irdischen Wohnung Gottes, sodass der Priester unter die Angesichtsengel gerechnet werden kann.

[135]Trotz des engen Zusammenhanges der beiden Tempel (vgl. Anm.134) darf nicht das irdische Element aufgegeben werden. Es mag derselbe Tempel sein, aber er ist auf Erden greifbar, gegen DUPONT-SOMMER, Ecrits 125, der beides mit dem Himmel identifiziert und MORALDI, Manoscritti 202, welcher ohne Anhaltspunkte das neue Jerusalem mit 4Esr 7,26 10,25.59 identifiziert und in den Himmel versetzt.

[136]STRUGNELL, Angelic Liturgy 318. STRUGNELL entschloss sich 1960 zu dieser Teilpublikation, weil er glaubte, die Gesamtpublikation in DJD würde 'erst' in drei Jahren erscheinen! 2 Hs sind in die frühherodianische Periode zu datieren, die dritte um 40 v.Chr. und die älteste um 60 v.Chr. Das Werk war also bereits in der Periode Ib in Qumran verbreitet (ebd. 319).

[137]Bisher unpubliziert. Beschreibung bei YADIN, Excavation 105-108. Dieses Fragment ist das jüngste.

the 2nd month. Praise God all ye angels ..."[138] Die Schrift ist zweifellos ein Produkt der Qumransekte. Dafür sprechen neben inhaltlichen und stilistischen Gründen die Verwendung des qumranischen Kalenders bei der Datierung der Sabbate. Nach STRUGNELL repräsentiert sie die ursprüngliche Theologie der Sekte, nicht eine spätere Entwicklung.[139] Bisher noch ungeklärt ist die Funktion der Schrift. Nicht sehr klar drückt sich STRUGNELL aus: "This is no angelic liturgy ... but a Maskīl's composition for an earthly liturgy in which the presence of the angels is in a sense invoked and in which ... the Heavenly Temple is portrayed on the model of the earthly one and in some way its service is considered the pattern of what is being done below."[140] Aus den zugänglichen wenigen Texten geht hervor, dass die handelnden Personen Engel sind und offenbar die himmlische Liturgie beschrieben wird. STRUGNELL ist nur gezwungen, an einer irdischen Liturgie festzuhalten, weil er למשכיל als Verfasserangabe ansieht. Da nun nichts im Text auf eine Vision deute, die der Maskil beschreiben würde, müsse es sich um eine irdische Liturgie handeln. Diese Uebersetzung von למשכיל ist jedoch sehr unwahrscheinlich.[141] Nimmt man jedoch die Bedeutung 'für den Maskil' an, so fällt dieses Problem dahin; es handelt sich um einen Text zuhanden des Unterweisers über die himmlische Liturgie.[142] Dabei könnte immer noch ein Zusammenhang mit der Liturgie der Qumraner bestehen, da sich irdischer und himmlischer Gottesdienst entsprechen. Da es sich aber um Gesänge zur Opferliturgie handelt und eine solche in Qumran höchst unwahrscheinlich ist, dürfte eine solche Entsprechung faktisch nicht gegeben gewesen sein.[143] Entweder waren die Gesänge ein Ersatz für die Opfer oder sie wurden im Hinblick auf eine

[138] STRUGNELL, Angelic Liturgy 320. Das Fragment von Masada enthält das Ende des 5. und den Anfang des 6.Sabbats, vgl. YADIN, Excavation 106.

[139] Angelic Liturgy 318f.; vgl. YADIN, Excavation 106; MORALDI, Manoscritti 661. CARMIGNAC, Textes II 311 will sogar das erste Fragment (4QSl 39) dem Lehrer der Gerechtigkeit zuschreiben, während er für das zweite Fragment (4QSl 40), das in der Thematik der Thronwagenspekulation steht, einen andern Verfasser annimmt.

[140] Angelic Liturgy 320.

[141] Vgl. Anm.107.

[142] So auch YADIN, Excavation 107 A.84.

[143] Vgl. STRUGNELL, Angelic Liturgy 320; CARMIGNAC, Textes II 312. Es ist unwahrscheinlich, dass eine in halakischen Dingen so strenge Sekte gegen Dtn 12,5-14, das Verbot anderer Heiligtümer, verstossen hätte.

Zeit aufbewahrt, in welcher die Tempelliturgie wieder richtig, d.h. nach dem himmlischen Vorbild gefeiert würde.

8.3.3.2.2. Das Königtum Gottes in den publizierten Fragmenten

Bei einer himmlischen Liturgie ist es nicht erstaunlich, dass auch das Königtum Gottes eine Rolle spielt. In welchem Ausmass im ganzen Text ist nicht klar. Im publizierten Fragment 4QSl 39 sind zwei Stellen zu erwähnen.

16 [הרביעי]
בנש[יאי רו]ש יברך בש[ם] הו[ד המ]לך לכ[ו]ל [הול]כי י[ש]ר ב[שב]עה דברי
הו[ד ו]ברך ליוסד[י הוד] בשב[עה]
18 דבר[י פלא ו]ברך לכול אל[ים מרו]מים[144] דעת אמ[תו בשבע]ה דברי צדק
לרחמי [כ]ב[ו]דו [ה]חמיש[י] [145]

16/17 [Der vierte] unter den [Hau]ptfürs[ten]
wird segnen im Name[n] der Maje[stät des Kö]nigs al[le], die [r]echt wande[ln]
mit [si]eben Worten von Maj[estät].
17/18 Und er wird segnen, die die Majestät Gottes zum Ausdruck bringen (wörtlich: die gründe[n Majestät])
mit sieb[en] Worte[n von Wundern
Und] er wird segnen alle [ ] Erkenntnis [seiner] Wahrh[eit
mit siebe]n Worten von Gerechtigkeit,
damit sie sein [h]err[liches] Erbarmen erhalten (wörtlich: zum Erbarmen seiner Herrlichkeit).
Der fünfte ...

Der segnende Hauptfürst ist hier der vierte Erzengel,[146] welcher im Namen Gottes, des Königs,[147] einen dreifachen Segen ausspricht. Die Empfänger des Segens sind offenbar die Sektenmitglieder, welche in immer neuen Wendungen beschrieben werden.[148] Dass bei einer Liturgie im himmlischen Tempel Gott als König erscheint, dürfte nicht erstaunen.[149]

[144] Die Ergänzung von STRUGNELL ist sehr fraglich, besonders weil bei allen andern Segensworten die Objekte Menschen sind, vgl. CARMIGNAC, Textes II 315; ders. Règle des Chants 563f. Anders DUPONT-SOMMER, Essenische Schriften 357.

[145] Text bei STRUGNELL, Angelic Liturgy 322.

[146] Vgl. STRUGNELL, Angelic Liturgy 324; CARMIGNAC, Textes II 314f.; MORALDI, Manoscritti 665.

[147] Vgl. MORALDI, Manoscritti 665.

[148] ebd. 665.

Im Segen des siebten Engels ist von מלכות die Rede.

[השב]יעי בנשיאי רוש

24 יברך בשם קודשו לכול קדושים ממיסדי ד[עת] בשב[עה] דברי קודש פלא[ו
וברך] לכול מרומי

משפטיו בשב[עה דב]רי פלא למגני עוז וברך לכול נו[עדי] צד[ק מה]ללי מלכות
כבודו [.......] נצח

26 בשבעה ד[ברי פלא ל]שלום עולמים[150]

23 [Der sie]bte unter den Hauptfürsten
24 wird segnen im Namen seiner Heiligkeit alle Heiligen aus denen, welche Er[kenntnis] gründen,
mit sieb[en] Worten [seiner] wunderbaren Heiligkeit.
24/25 [Und er wird segnen] alle, die preisen seine Gerichte,
mit sieb[en Wor]ten des Wunders zu Schi]den der Stärke.
Und er wird segnen alle Vers[ammelten] der Gerechtig[keit,
lo]bend die Malkut seiner Herrlichkeit [ ] Dauer
26 mit sieben Wo[rten des Wunders, damit] sie ewigen Frieden
erhalten (wörtlich: zu ewigem Frieden).

Der siebte Engel segnet die Beter, welche Gottes herrliches Königtum[151] preisen, d.h. Gott in seinem Königsein.

Aehnliche Wendungen wie 'die Malkut seiner Herrlichkeit' sind dem Text offenbar geläufig. "This document plays frequently on the liturgical phrase hwd (hdr / kbwd) mlkwtw."[152] (vgl. Ps 145,11f. Dan 11,20f. Est 1,4). Leider ist der Zusammenhang nicht bekannt. Die Verbindung mit Ausdrücken der Herrlichkeit und der liturgische Kontext erinnern jedoch an die Tempeltheologie, welche sich Gott in unvorstellbarem Glanz und in Herrlichkeit thronend vorstellt (vgl. Jes 6). Diese Verbindungen, wo מלכות nomen rectum ist, haben deshalb keine eschatologische Bedeutung. Am besten übersetzt man das Wort durch 'Königtum' oder durch das Adjektiv 'königlich'.

149 Nach STRUGNELL, Angelic Liturgy 325 ist Gott einmal mlk mrwmmym 'König der Erhabenen' genannt.

150 Text bei STRUGNELL, Angelic Liturgy 322.

151 So übersetzen CARMIGNAC, Textes II 316 "sa glorieuse royauté"; MORALDI, Manoscritti 667 "la Sua gloriosa regalità"; VERMES, Dead Sea Scrolls 212 "His glorious kingship"; DUPONT-SOMMER, Essenische Schriften "Sein herrliches Königtum". Nur STRUGNELL, Angelic Liturgy 323 hat "His glorious kingdom". Zur adjektivischen Uebersetzung vgl. Anm.131.

152 STRUGNELL, Angelic Liturgy 327.

Das Bild von Gott als König ist in 4QSirSab durch die Thematik vorgegeben.

8.3.3.3. Die Gesänge des Weisen 4QShir (4Q510-511)

Unter dem Titel 'Cantiques du sage' hat BAILLET Fragmente zweier Manuskripte herausgegeben.[153] "Il s'agit d'un recueil de cantiques écrits par un maskil, à la fois pour louer Dieu et pour chasser les mauvais esprits."[154] Die Schrift von 4QShir[a] (4Q510) ist herodianisch und gehört ins letzte Viertel des 1.Jh.v.Chr.[155] Von 4QShir[b] (4Q511) sind bedeutend mehr Fragmente erhalten. Diese Handschrift ist um die Zeitenwende anzusetzen.[156] Die Texte weisen nahe Verwandtschaft mit den Hodayot auf, sodass man bei gewissen Passagen denselben Verfasser, den Lehrer der Gerechtigkeit, annehmen könnte.[157]

8.3.3.3.1. 4QShir[a] 1 (4QShir510 1): Der König der Herrlichkeit

Dieses erste Fragment könnte den Anfang der Sammlung bilden. Die Z.1-4 geben den Titel an, welcher in ein Gotteslob übergeht. Ab Z.4 stellt der Maskil den Zweck der Lieder dar.

[)   ] תשבוחות בר֯[כות למ]לך הכבוד דברי הודות בתהלי
[ ] לאלוהי דעות תפארת ג[בור]ות אל אלים אדון לכול קדושים וממש֯[לתו]
על כול גבורי כוח ומכוח גבור֯[ת]ו יבהלו ויתפזר֯ו כול ויחפזו מהד֯ר֯ מע֯[ון]
כבוד מלכותו *vacat* ואני משכיל משמיע הוד תפארתו לפחד ולב֯[הל]
כול ¹רוחי מלאכי חבל ורוחות ממזרים שד אים) ליליִ(ת ²אחים ו[ציים...][158]

1	[ ] Lobgesänge. Se[gensworte für den K]önig der Herrlichkeit. Worte des Lobpreises in Psalmen.
2	[ ] dem Gott der Erkenntnis, Glanz der Ge[wal]ten, Gott der göttlichen Wesen, Herr über alle Heiligen. [Seine] Herr[schaft]
3	(erstreckt sich) über alle Starken an Macht und vor der Macht seiner Stär[ke] werden alle von Panik ergriffen und sie zerstreuen sich und sie fliehen vor dem Glanz der Wohnstatt
4	der Herrlichkeit seines Königtums.

[153]DJD VII 215-262.

[154]ebd.215. Zur Problematik von maskil vgl. Anm.107.

[155]DJD VII 215.

[156]ebd.219.

[157]ebd.220.

[158]Text nach BAILLET, DJD VII 216.

Und ich, ich bin ein Weiser, der verkündet die Pracht seines
Glanzes, um zu erschrecken und in Panik [zu versetzen]
5 alle Geister der Engel des Verderbens und die Geister der Bastarde:
Dämonen, Lilith, wilde Tiere und [

In dieser Ueberschrift werden die Erhabenheit Gottes, jedoch auch seine wirksame Macht betont. Eingerahmt wird dieses Thema durch den zweimaligen Hinweis auf die Herrlichkeit seines Königtums. Gott thront als himmlischer König inmitten verschiedener Engelklassen.[159]

8.3.3.3.2. 4QShir^{b} 52-59 III 4 (4QShir 511): Der König der Herrlichkeit

Der Titel 'König der Herrlichkeit' kommt im zweiten Manuskript in einem Fragment noch einmal vor. Beim Fragment handelt es sich um eine hymnische Passage, von der 7 Zeilen teilweise erhalten sind. Z.4 lautet:

ברוך את]ה֯ אלי מ֯לך֯ הכב֯[ו]ד כיא מאתכה משפט֯[[160]

... Gepriesen seist d]u, mein Gott, König der Herr[lich]keit,
denn von dir (kommt das) Gericht[

Beim Fragment 4Q511 99 steht 'König' allein am Anfang der 2.Zeile (DJD VII 254).

8.3.3.4. Die Loblieder (Hodayot)

In der ganzen Sammlung der Loblieder, welche z.T. auf den Lehrer der Gerechtigkeit zugeschnitten sind, z.T. aber vom jedem Gläubigen gebetet werden könnten,[161] kommt die Königsanrede für Gott nur 1QH 10,8 vor. Nach dem Bekenntnis der Niedrigkeit des Menschen 10,3-7 folgt 10,8-12 ein Hymnus auf die Erhabenheit Gottes, welcher mit der Beschreibung Gottes innerhalb seines himmlischen Hofstaates beginnt:

הנה אתה שר אלים ומלך נכבדים ואדון לכול רוח ומושל בכל מעשה [162]

[159]Die 'göttlichen Wesen', 'Heiligen', 'Starken an Macht' bezeichnen verschiedene Engelklassen, vgl. 1QM 14,16 18,6 1QH 8,11 10,34f. und BAILLET, DJD VII 217. Zum Ausdruck 'Herrlichkeit der Königsherrschaft' vgl. das zu 1QM 12,7 Gesagte (8.3.5.3.).

[160]Text nach BAILLET, DJD VII 244.

[161]Zur Einführung vgl. DELCOR, DBS IX 861-64.897-904.

[162]Text nach SUKENIK, Scrolls Pl.44. אלים und נכבדים (entspricht dem griechischen δοξαι) sind Engel, vgl. DELCOR, Hymnes 225f., MANSOOR, Thanksgiving Hymnes 163; HOLM-NIELSEN. Hodayot 173f. Zu משל בכול מעשה ist noch 1QH 13,11 zu erwähnen: יספרו כבודך בכול ממשלתך . 'Sie verkün-

'Siehe, du bist der Fürst der Götter und der König der Herrlichen und der Herr für jeden Geist und der Herrscher über alles Geschaffene.'

8.3.3.5. Winzige Fragmente weiterer liturgischer Texte

Von einer sehr fragmentarisch erhaltenen Sammlung von Gebeten für die Feste sind verschiedene Exemplare erhalten (1Q 34-34bis, 4Q 507-509). 4Q509 196.2 steht allein auf einer Zeile 'König' (vgl. DJD VII 209). 4Q509 51.1 steht ebenfalls allein 'deine Königsherrschaft' (vgl. DJD VII 195). Beide Fragmente bestehen praktisch aus diesem einzigen Wort, sodass sie hier nur der Vollständigkeit halber angeführt sind. Dasselbe gilt für 4Q504 27.1, einem winzigen Fragment von 4QDibHam ('Paroles des Luminaires'), einem Text für den liturgischen Gebrauch während der Wochentage.

8.3.3.6. Ergebnis: Das Königtum Gottes in liturgischen Texten

Dass der Königstitel für Gott in liturgischen Zusammenhängen und Formularen gelegentlich vorkommt, dürfte nicht erstaunen. Besonders wenn die himmlische Liturgie in den Blick kommt, eröffnet sich das Szenario der Herrlichkeit des im Himmel thronenden Königs. Und auf dieses Bild wird in unsern Texten gelegentlich Bezug genommen. Es hat jedoch keinen prägenden Einfluss auf die ganzen Texte gehabt. Es lässt sich keine besondere Konzen-

[162] (Forts.) den deine Ehre in all deiner Herrschaft.'
Es ist unklar, wer Subjekt ist, vielleicht die 'Werke der Schöpfung' (vgl. 13,8; HOLM-NIELSEN, Hodayot 211). Da 13,8-10 von der Schöpfung Gottes redet, dürfte mit ממשלתך die ganze Schöpfung als der Herrschaftsbereich Gottes gemeint sein. Da im Kontext nicht von dualistischen Herrschaftsbereichen die Rede ist, ist die in 1QS und 1QSa beachtete Zurückhaltung, den Stamm משל mit Gott in Verbindung zu bringen, nicht nötig. Zur Bedeutung von ממשלה vgl. HOLM-NIELSEN, ebd. 206 A.55 Damit sind die relevanten Belege in den Hodayot erschöpft. Der Sinn von מלכותו Frgt 11,5 kann nicht rekonstruiert werden (Text bei SUKENIK, Scrolls Pl.56; Uebersetzung und Kommentar bei HOLM-NIELSEN, Hodayot 269).
Gott wird noch König genannt im aramäischen 1QapGen 2,4.7 מלך כול עלמים und 2,14 מלך שמיא . 1QapGen ist eine Art Midrasch zu den Vätergeschichten, der um die Zeitenwende zu datieren ist und zu der Gruppe der Pseudepigraphen gehört, die in Qumran Widerhall gefunden haben (vgl. DELCOR, DB(S) IX 942f.; FITZMYER, Genesis Apocryphon 6-19). Im erwähnten Text verlangt Lamech von seiner Frau Bathenosch, dass sie "beim Allerhöchsten, beim Herrn der Grösse, beim König aller W[elten]" (2,7; Uebersetzung von MAIER, Qumran-Essener 279) schwöre, dass ihr Kind (Noe) von ihm und nicht von den Wächterengeln stamme (vgl. Hen 106). Die verwendeten Titel sind nicht selten in der Henochliteratur, vgl. FITZMYER, Genesis Apocryphon 83f.89.

tration auf den Königstitel feststellen. Das Bild ist aus der Tradition des AT mitgenommen worden.

8.3.4. Die exegetische Literatur von Qumran

8.3.4.1. Zweck und Form der Exegese

Einen gewissen Aufschluss über das Verständnis des Königtums Gottes und des Gewichtes, das die Sekte dieser Vorstellung beimass, kann ein Blick in die exegetische Literatur von Qumran geben. Die Exegese hatte in Qumran einen wichtigen Platz und ihre Aufgabe war es, die Lehren und die Geschichte der Gemeinschaft schon aus der Schrift zu erheben. Dabei ist es ein wesentliches Moment dieser Lehre, dass die Gegenwart und die Geschichte der Sekte Teil der Endzeit sind, sodass man von einer eschatologischen Aktualisierung sprechen kann. Der Ausleger -der erste war wohl der Lehrer der Gerechtigkeit- versteht dabei seine Deutung als von Gott gegebene Offenbarung (vgl. 1QpHab 7,1-5). So finden wir kein Bemühen um den Literalsinn, auch keine erbauliche Auslegungen, sondern die Sorge geht dahin, die Texte, genauer die einzelnen Worte, auf die eigenen Anliegen hin transparent zu machen. Das hat eine für unser Gefühl recht gewalttätige und atomisierende Allegorese zur Folge. Die Qumraner haben ihre Exegese selber mit dem Wort פשר , Deutung bezeichnet. Das Wort bezeichnet üblicherweise die Deutung von Träumen (vgl. z.B. Dan 2,4.5 vgl. Koh 8,1). Es sind zwei Typen zu unterscheiden: Pescharim, welche einen abgeschlossenen kanonischen Text fortlaufend auslegen. Meist handelt es sich um Prophetenbücher oder Psalmen. Hier sind die in der Auslegung angeschnittenen Themen sehr vielfältig. Die andere Art sammelt zu einem Thema passende Bibelstellen, um sie unter diesem einen Gesichtspunkt zu deuten. Dieser Pescher-Typ ist in der bisherigen Forschung verschieden bezeichnet worden (Florilegium, Katene, eschatologischer Midrasch). Eine einheitliche Bezeichnung als Pescher wäre jedoch von Vorteil, da die Texte miteinander verwandt sind und die Exegese vom Typ des Peschers ist.[163]

Stellen, welche für unser Thema relevant sind, finden sich in der zweiten Gruppe.

[163]Zur Gattung der Pescher vgl. DELCOR, DB(S) IX 905f.; WEIMAR, Formen 155-160; CARMIGNAC, Document 360-62 mit Lit.; MORALDI , Manoscritti 498-505.

8.3.4.2. 4QFlor (4QEschMidr, 4Q174)

Aus über zwanzig Fragmenten einer Handschrift konnten 19 Zeilen einer Kolonne rekonstruiert werden. Zahlreiche andere Fragmente sind zu klein, um klassifiziert zu werden.[164] Die Schrift ist frühherodianisch.[165] Eine Datierung des Textes wurde, soweit ich sehe, nie versucht. Das Gedankengut ist zweifellos qumranisch. Es handelt sich um pescherartige Exegesen, in der rekonstruierten Kolonne zu 2Sam 7,10-14 Ps 1,1 und Ps 2,1f., wobei für deren Auslegung noch andere Bibelstellen zu Hilfe genommen werden. Das Ganze ist ein thematischer Pescher; der Text selber spricht von Midrasch (1,14).[166] Auswahlprinzip für die Bibelstellen dürften die Eschatologie und das Selbstverständnis der Sekte gewesen sein.[167]

4QFlor 1,1-7: Ex 15,17f. als 'Beweiszitat'.

[...]◦ד אויב̇[...ולוא יוסי]ף בן עולה̇[לענות]ו̇ כאשר בראישונה ולמן היום אשר
[צויתי שפטים] על עמי ישראל הואה הבית אשר[...]ל[...ב]אחרית הימים כאשר כתוב בספר
[... מקדש אדני כ]ו̇נ̇ו ידיכה יהוה ימלוך עולם ועד הואה הבית אשר לוא יבוא שמה
[...   עד]ע̇ולם וע̇מ̇וני ומואבי וממזר ובן נכר וגר עד עולם כיא קדושי שם
5 י◦[◦]ה̇[...]עולם תמיד עליו יראה ולוא ישמוהו עוד זרים כאשר השמו בראישונה
את מקד̇[ש י]שראל בחטאתמה ויואמר לבנות לוא מקדש אדם להיות מקטירים בוא לוא
לפניו מעשי תורה[168]

(1) [   ] Feind. [Und nicht wird fortfa]hren ein Sohn der Verderbtheit es [zu bedrücken] wie früher, seit dem Tage, an welchem (2) [ich Richter bestellt habe] über mein Volk Israel (2Sam 7,10f.). Dies ist das Haus, [welches er machen wird[169] am] Ende der Tage wie geschrieben steht im

[164] Erstausgabe: ALLEGRO, DJD V 53-57; seine Erläuterungen findet man in Further Messianic References 176f.; Fragments of a Qumran Scroll 350-54. Wichtig sind die Korrekturvorschläge bei STRUGNELL, Notes en marge 220-25.

[165] Vgl. STRUGNELL, Notes en marge 177. Herodianisch heisst zwischen 30 v. Chr. und 70 n.Chr., eher in der ersten Hälfte, vgl. CROSS, Development 173.

[166] Zur Gattungsfrage vgl. LANE, New Commentary Structure; CARMIGNAC, Textes II 279; STRUGNELL, Notes en marge 220 und oben Anm.163. Der Titel von ALLEGRO (Florilegium) ist nicht glücklich.

[167] Vgl. ALLEGRO, Fragments 350; VERMES, Deas Sea Scrolls 245; ähnlich DUPONT-SOMMER, Ecrits 324.

[168] Text nach ALLEGRO, DJD V 53.

[169] Konjektur von YADIN, Midrasch 95. Nach STRUGNELL, Notes en marge 220 ist sie diskussionswürdig.

Buch (3) [des Moses: Das Heiligtum, Herr,][170] deine Hände haben es [ge-g]ründet. Jahwe wird als König herrschen auf immer und ewig (Ex 15,17f.). Dies ist das Haus, in welches gehen wird (4) [in] Ewigkeit und kein Ammoniter, kein Moabiter, kein Bastard, kein Sohn der Fremde und kein Ausländer in Ewigkeit, denn meine Heiligen [werden] dort (5) [s]ei[n für][171] immer. Ständig wird er auf es schauen[172] und nicht werden es wieder zerstören Fremde, wie sie früher zerstört hatten (6) das Heiligtu[m I]sraels wegen ihrer Sünde. Und er befahl (wörtl. sagte) ihm zu bauen ein Heiligtum von Menschen, in ihm (durch es?) zu sein Opfernde Werke des Gesetzes[173] vor seinem Angesicht.

Der Text ist eine Auslegung von Versen aus der Nathanverheissung 2Sam 7. Am Anfang muss mindestens der ganze Vers 2Sam 7,10, wenigstens seinem Sinn nach, gestanden haben.[174] Es geht nämlich um die Auslegung der Stätte (מקום 2Sam 7,10 M), die Gott seinem Volk in Israel aufrichten wird. Diese Stätte wird gedeutet als das Haus, das Gott am Ende der Tage bauen wird. Zum Beweis dieser Interpretation zitiert der Ausleger Ex 15,17f.: Es ist das Heiligtum, das Gott gegründet hat und wo er als König herrschen wird. Der Rest der Interpretation stützt sich auf das hier eingeführte Bild des Tempels. Die Dtn 23,2-8 vom Kult Ausgeschlossenen sind auch aus diesem Heiligtum ausgeschlossen. Im Gegensatz zum Heiligtum Israels wird es nicht wieder zerstört werden. Mit dem Heiligtum Israels, das wegen der Sünde Israels zerstört wurde, ist der salomonische Tempel gemeint.[175]

Aber welche Grösse bezeichnet das ewige Heiligtum am Ende der Tage? Einige deuten es auf einen wirklichen Tempel, andere auf die Gemeinde von

[170]Vgl. YADIN, Midrash 95; STRUGNELL, Notes en marge 220: 'Torah' statt 'Moses' wäre ebenso möglich.

[171]Vgl. YADIN, Midrash 96, der 'seine Heiligen' liest; vgl. STRUGNELL, Notes en marge 221. Anders DUPONT-SOMMER, Ecrits 325: "Yahwé y régnera à jamais". Der erste Vorschlag ist vorzuziehen, da er die vorangehenden Worte besser einbeziehen kann.

[172]So CARMIGNAC, Textes II 281. Zustimmend STRUGNELL, Notes en marge 221. Andere punktieren Nifal 'er wird erscheinen'.

[173]מעשי תורה (evtl. תודה ?) ist Objekt zu מקטירים , vgl. STRUGNELL, Notes en marge 221.

[174]Vgl. CARMIGNAC, Textes II 280.

[175]FLUSSER, Two Notes 102 A.9 deutet שמם im Sinne von 'Verwüstung' und bezieht es auf den zweiten Tempel. Aber dieser wird ja nach der Ansicht der Qumransekte nicht von Fremden, sondern gerade von den offiziellen Priestern verunreinigt. So legt sich diese Deutung nicht nahe.

Qumran.[176] Die genaue Lektüre von Z.6f. zeigt, dass nur das zweite möglich ist. Gott befiehlt, ein Heiligtum von Menschen zu bauen. Diese sollen in ihm Taten des Gesetzes opfern. 'Heiligtum von Menschen' bedeutet nicht ein Heiligtum unter den Menschen, wie unter Verweis auf Ps 78,60 gesagt wird. Denn dort steht באדם , während hier die Partikel ב gerade fehlt.[177] Der Ausdruck soll auffallen: Das Heiligtum soll aus Menschen bestehen, nämlich aus der Qumrangemeinde. Die sprachlich schwerfällige Fortsetzung des Satzes ist ein Hinweis darauf. Der Verfasser fährt nicht mit einem Infinitiv von 'opfern' weiter ('damit dort geopfert werde'), sondern mit einem Partizip im Plural und Kopula. Der Plural zeigt, dass der Verfasser an eine Gruppe von Menschen gedacht hat und die Verbalform drückt eindeutiger als ein Imperfekt den durativen Aspekt aus,[178] sodass ausgedrückt ist, dass das Heiligtum von Menschen ständig im Zustand des Opferns ist. Diese grammatikalischen Beobachtungen müssen jedoch nicht die ganze Beweislast tragen. Zwingender ist die Umschreibung der Opfer. Das Verb קטר heisst in erster Linie 'Opfer im Rauch aufsteigen lassen',[179] eignet sich also für ein spiritualisiertes Opferverständnis. Und Objekte sind 'Taten des Gesetzes'. Damit ist die Gesetzeserfüllung, das Handeln nach dem Gesetz gemeint.[180] Z.6 bedeutet also,

[176] Wirklicher Tempel: FLUSSER, Two Notes 101f. Er interpretiert den Text vom Gegensatz zwischen dem von Hand und dem nicht von Hand erbauten Tempel in den Evangelien her (Mk 14,58 Mt 26,61) und sieht diesen Gegensatz hier in Ex 15,17 'welches deine Hände errichtet haben' ausgedrückt. Aber dem Text geht es nicht darum, wer den Tempel gebaut hat. Z.6 gibt ja Gott den Befehl, dass die Menschen bauen. Und davon, dass der jetzige Tempel durch einen von Gott gemachten neuen ersetzt werden soll, steht in diesem Text wirklich nichts. Wie FLUSSER noch CARMIGNAC, Textes II 282. Auf die Gemeinde von Qumran: VERMES, Dead Sea Scrolls 245; LOHSE, Texte 257 A.2; FITZMYER, Old Testament Quotations 314. MORALDI, Manoscritti 573 denkt auch an die Gemeinde für Z.1-5, für Z.6f. zieht er YADINs Deutung (vgl. Anm.177) vor. Aehnlich DUPONT-SOMMER, Ecrits 325: Ab Z.6f. ist vom eschatologischen Tempel oder der Kultstätte in Qumran selbst die Rede. Zum Bild der Gemeinde als Haus vgl. 1QS 8,5.9 1QH 6,25-27 7,8f.

[177] Gegen YADIN, Midrash 96. Aehnlich übersetzt noch FLUSSER, Two Notes 102, dessen Begründung A.11 ins Reich der Phantasie gehört.

[178] JOUON, Grammaire par.121. Der auch durch das Imperfekt ausgedrückte frequentative Aspekt ist in der Partizipialform seltener.

[179] KOEHLER-BAUMGARTNER, Lexicon 835f.

[180] Die Einengung der bewusst offenen Formulierung auf das Tun der im Gesetz vorgeschriebenen Opfer (vgl. FLUSSER, Two Notes 102) geht daneben. Vgl. CARMIGNAC, Textes II 282; MORALDI, Manoscritti 573 mit Verweis auf 1QS 9,5; vgl. noch 1QpHab 7,11f.

dass Gott einen Tempel aus Menschen, nämlich die Qumrangemeinde, aufzubauen geheissen hat, damit in ihr das Gesetz erfüllt werde. Auch die Fortsetzung der Kol.I zeigt, dass der Verfasser an die Gemeinde dachte. Der Text fährt fort in der Interpretation von 2Sam 7: "Und ich will dir [Ruhe] verschaffen vor allen deinen Feinden (2Sam 7,11); das heisst, dass er ihnen Ruhe verschaffen wird vor al[len] Söhnen Belials."[181]

Der Pescher deutet das Haus, das in Zukunft nicht mehr bedrückt werden wird, auf die Qumrangemeinde und sieht sie als Gottes Werk an. Auch das Bild des Tempels wird auf sie angewandt und zum Beweis Ex 15,17f. angeführt, auch der Passus, dass Jahwe als König herrscht. Im Folgenden wird die Tempelvorstellung weiter ausgeführt: Wer vom Kult ausgeschlossen ist, darf auch nicht der Gemeinde beitreten, da die Engel Gottes in ihr sind. Sie wird nicht zerstört werden und die Taten ihrer Gesetzestreue sind wie Opfer. Aber der Satz von der Königsherrschaft Gottes wird nicht wiederaufgenommen. Das ist verständlich. Die Funktion des Zitates Ex 15,17f ist es, den Begriff 'Stätte' aus 2Sam 7,10 als Tempel zu interpretieren. Das tertium comparationis ist, dass Gott eine Stätte errichtet. Dem zweiten Teil des Zitates, der Königsherrschaft Gottes, darf deshalb kein grosses Gewicht beigemessen werden, etwa so, dass die Qumraner, wenn sie das Bild des Tempels auf sich bezogen haben, konsequent die Gegenwart Gottes als König unter ihnen weitergedacht hätten oder sich als unter der Königsherrschaft Gottes stehend verstanden hätten. Denn dafür fehlen andere Belege und dieses 'sekundäre' Zitat allein kann die Beweislast nicht tragen.[182]

8.3.4.3. 11QMelch

Das Fragment 11QMelch hat seit seiner Publikation viel Beachtung gefunden. Besonders die Figur des Melchisedech hat die Forscher sosehr in Bann gezogen, dass sie das Fragment nach ihm benannt haben, obwohl der er-

[181] Uebersetzung aus LOHSE, Texte 257.

[182] DUPONT-SOMMER, Ecrits 325 betont, dass die Schriftzitate innerhalb der Auslegungen, welche durch 'wie geschrieben steht' eingeführt werden, weniger Gewicht haben. "Elles ne font partie qu'indirectement du 'Florilège' et montrent seulement l'érudition et la virtuosité de nos exégètes esséniens." Aehnlich LANE, New Commentary Structure 345. 4QPatr 1,2.4 bezeichnet der 'Bund der Königsherrschaft' den Davidsbund und die Herrschaft seines Geschlechtes über sein Volk, vgl. VERMES, Dead Sea Scrolls 224; MORALDI, Manoscritti 570; VAN DER WOUDE, Messianische Vorstellungen 169-72.

haltene Text ein Pescher zum Thema der Jubiläen ist. Die Handschrift besteht aus 13 Fragmenten, von denen VAN DER WOUDE neun und MILIK zwei weitere in Zusammenhang bringen konnten. Das ergibt eine Kolonne mit Resten der beiden anstossenden.[183] VAN DER WOUDE datierte die Schrift in die erste Hälfte des 1.Jh.n.Chr., MILIK in die Mitte des 1.Jh.v.Chr., wenn nicht noch früher. Er glaubt, das Werk sei noch zu Lebzeiten des Lehrers der Gerechtigkeit, im 120 v.Chr. geschrieben worden.[184]

Der rote Faden, der durch den ganzen erhaltenen Text geht, und die verschiedenen Elemente zusammenhält, ist Lev 25, die Bestimmungen über das Erlassjahr. Verschiedentlich werden Ausdrücke aus Lev 25,1-13 in unserem Text aufgenommen, sodass mindestens diese Verse in dem vorangehenden Text zitiert gewesen sein müssen. Da mit Z.25 die detaillierte Auslegung von Lev 25,9 zu beginnen scheint, dürfte die ganze erhaltene Kolonne 2 in diffuser Weise Lev 25,8 auslegen, wobei ständig Jes 61,1-3 neben andern prophetischen Texten beigezogen wurden.[185] "Notre commentateur qui ... s'efforçait de justifier ses croyances par des textes du Pentateuque, la seule Parole divine adressée directement à son Peuple, réinterprétait des prescriptions culturelles et rituelles de Moïse à la lumière des prédictions 'eschatologiques', plus claires pour le commentateur, qui furent énoncés par Isaie, David, Daniel ..."[186] Dabei geht es dem Verfasser darum, das in Lev 25 beschriebene Jubeljahr mit dem zehnten und letzten Jubiläum (Z.7) seiner Geschichtsschau in Zusammenhang zu bringen. Dieses bringt die definitive

[183]Erstpublikation: VAN DER WOUDE, Melchisedek (Text, dt.Uebers., Kommentar); leicht verbessert DE JONGE / VAN DER WOUDE, 11Q Melchizedek (krit. Text, engl.Uebers.); FITZMYER, Further Light (Text, engl.Uebers., Kommentar); CARMIGNAC, Document sur Melkisedeq (Text mit Angabe der Länge der Lücken, franz.Uebers., Kommentar). MILIK, Milki-sedeq 96-109 (Text aufgrund neuer Fotos, franz.Uebers., Kommentar). Da MILIK das Frgt.3 mit Z.21 des Fragments 1 in Verbindung gebracht hat, entsprechen die Zeilen 23-26 der früheren Arbeiten seinen Zeilen 22-25 (vgl. 96.111). Zwei der Fragmente standen ziemlich sicher vor der erhaltenen Kolonne, sodass von mind. 3 Kol. Reste erhalten sind. Unsere Kol. ist deshalb als zweite zu zählen (ebd.96).

[184]Vgl. VAN DER WOUDE, Melchisedek 357; MILIK, Milki-sedek 97; zur Datierung vgl. ebd. 126.

[185]Vgl. MILIK, Milki-sedeq 100f. Lev 25,13 ist in Z.2 zu finden, 25,10 in Z.6, 25,9b in Z.7, 25,9a in Z.25. Lev 25 und Jes 61,1-3 sind verbunden durch den Ausdruck קרא דרור (Lev 25,10 Jes 61,1). Vgl. noch FITZMYER, Further Light 29.

[186]MILIK, Milki-sedeq 101f.

Realisierung der Heilspläne Gottes. Die Bestimmungen des Lev werden auf eine spirituelle und eschatologische Ebene übertragen, auf die Menschen, die Sklaven der Kräfte des Bösen sind und daraus befreit werden. MILIK hält deshalb unsern Text für ein drittes Manuskript eines Peschers zu den Perioden, von dem 4Q 180 und 181 weitere Zeugen seien.[187]

Der folgende Text von MILIK ist aufgrund neuer Photographien erstellt. Bei der Interpretation ist jedoch Vorsicht geboten, da MILIK relativ viele Ergänzungen bringt, die z.T. sehr hypothetisch sind.

11QMelch 3 II mit seiner auffälligen Auslegung von Jes 52,7

1 [ ]...ה מ[ ]

2 [ ] ואשר אמר בשנת היובל [הזואת תשובו איש אל אחוזתו הזה אשר כתוב חה]

3 [ד]בר [השמטה] שמוט כול בעל משה יד אשר ישה[ברעהו לוא יגוש את רעהו ואת אחיו כיא קרא]שמטה

4 לא[ל ותקרא ב]אחרית הימים על השבויים אשר [אמר לקרוא לשבויים דרור פשרו אשר י]אמור

5 להיותמה מן בני השמ[י]ם ומנחלת מלכי צדק כ[יא ישליך גורל]להמה בח[ולקי מלכי צ]דק אשר

6 ישיבמה אליהמה וקרא להמה דרור לעזוב להמה[משא]כול עוונותיהמה ו[יעש]ה הדבר הזה

7 בשבוע היובל הראישון אחר תש[עת ה]יובלים וי[ום הכפ]ורים ה[ו]א[ה ס]וף היו]בל העשירי

8 לכפר בו על כול בני [אל ו]אנש[י]גורל מל[כי]צדק [ו]פתגם עלי[המ]ה הת[גמו]לי[ם לעש]ותמה כיא

9 הואה הקץ לשנת הרצון למלכי צדק [והו]אה בחוקו יד[י]ן קדושי אל למפעל[ו]ת משפט כאשר כתוב

10 עליו בשירי דויד אשר אמר אלוהים [נ]צב בעדת [אל]בקורב אלוהים ישפוט ועליו אמ[ר]עליה

11 למרום שובה אל ידין עמים vac ואשר א[מר עד מתי ת]שפוטו עוול ופני רשעים תש[או ס]לה

12 פשרו על בליעל ועל רוחי גורלו אש[ר המה ה]יו [ה]ממרים בסור[מ]ה מחוקי אל ל[עשות רשע]

13 ומלכי צדק יקום נק[מ]ת משפטי א[ל באדם]והוא[ה] יעו[רמה מיד]בליעל ומיד כול ר[וחי גורל]ו

[187] Ebd. 100.122-124, wo die beiden Texte publiziert werden (112-127). Zur Einordnung der Fragmente in dieses Werk vgl. ebd.124-126. Das komplizierte Siglum 11QMelch 3,II ergibt sich aus dieser Theorie. Die Identifizierung scheint mir noch nicht gesichert. Sie geschieht allein aufgrund der Vorstellung der Jubiläen. Jedenfalls darf 11QMelch nicht von den andern Stücken her interpretiert werden. Zur Gattung als Pescher vgl. FITZMYER, More Light 26f. und Anm.163.

14 ובעזרו כול אלי [הצדק למ]ראה א[בדק]בליעל ומרום[הואה כל]כול בני אל והפ[ליא העצ]ה

15 הזואת הואה יום ה[שלום א]שר אמר[אל עליו בדברי ישע]יה הנביא אשר אמר [מה]נאוו

16 על הרים רגלי מבש[ר מ]שמיע שלום מב[שר טוב משמיע ישוע]ה [א]ומר לציון [מלך]אלוהיך

17 פשרו ההר[י]ם [המה]הנביא[ים]המה א[שר דבריהמה הרגלים אשר]נב[או לכול [שומעים לאל]

18 והמבשר הו[אה]משיח הרו[ח] אשר אמר דנ[יאל עליו עד משיח נגיד שבועים שבעה ומשמיע שלום]

19 טוב משמי[ע ישועה] הואה הכ[תו]ב עליו אשר [אמר עליהמה לנחם כול אבלים לשום לאבלי ציון]

20 לנח[ם] ה[אבלים פשרו]ל[ה]ש כילמה בכול קצי הע[ולם [

21 באמת לע[שות]מ[ ]°ה°°[[

22 °°[°]°[תה]יה סרה מבליעל ות°[ ]°°[[

23 [ ]במשפט[י]אל כאשר כתוב עליו [אומר לצי]ון מלך אלוהיך [צ]יון ה[יאה]

24 [עדת כול בני הצדק] מקימ[י] הברית הסרים מלכת [בד]רך העם ואלו[ו]היך הואה

25 [אשר יצי]ל[מה מ]יד בליעל vac ואשר אמר והעברתמה שופ[ר תרועה]בח[ו]דש ה[שביעי[188]

(1)

(2) Und was Er sagt: ' In [diesem] Erlassjahr [sollt ihr, jeder von euch, zurückkehren zu seinem väterlichen Besitz! (Lev 25,13). Dies ist, was geschrieben steht: 'Darin be]steht (3) [der Erlass]: Jeder Besitzer soll erlassen das Darlehen, welches er geliehen hat [seinem Nächsten und nicht soll er (es) eintreiben vom Nächsten und von seinem Bruder, denn ausgerufen ist] ein Erlass (4) für Go[tt! (Dtn 15,2) Und ausgerufen wird er am] Ende der Tage über die Verbannten, wie [Er sagt: 'Um auszurufen über die Verbannten Freiheit.' (Is 61,6) Seine Deutung: Er] wird sagen (5), dass sie sein werden unter den Söhnen des Himmels[189] und unter dem Erbteil Melchisedeks, de[nn er wird] ihnen [zuteilen ein Los] im Er[bteil Melchis]edeks, welcher[190] (6) sie zurückbringen wird zu ihnen und er wird ausrufen für sie Freiheit, um ihnen zu erlassen [die Schuld] aller ihrer Untaten.

Und [er wird tun] dies Ereignis (7) in der ersten Woche des Jubiläums nach den neun Jubiläen. Und 'der Vers[öhnungsta]g' (Lev 25,9): da[s]

[188] Text aus MILIK, Milki-sedeq 97-99 mit Begründungen 99-109. Er weist ausdrücklich auf die hypothetische Rekonstruktion hin (vgl. ebd. 103.104. 106-107).

[189] Sehr unsichere Lesung, vgl. MILIK, Milki-sedeq 103.

[190] Grammatikalisch dürfte Melchisedech gemeint sein, da das Relativpronomen direkt auf seinen Namen folgt, vgl. CARMIGNAC, Document 358 (mit Fragezeichen); ähnlich MORALDI, Manoscritti 578. FITZMYER, Further Light 30 lässt es offen.

ist das E[nde des] zehnten [Jubi]läums (8), in welchem versöhnt werden alle Söhne [Gottes[191] und] die Männe[r] des Loses Mel[chi]sedeks. Und eine Verordnung[192] über sie, Wohltaten für sie zu tun.[192] Denn (9) dies ist die Zeit des Jahres des Wohlgefallens (Is 61,2) für Melchisedek. Und [die]ser, in seiner Macht wird er ri[ch]ten die Heiligen Gottes, um auszuführen das Gericht, wie geschrieben steht darüber (10) in den Liedern Davids, welcher sagt: 'Elohim [s]teht in der Versammlung Gottes, in der Mitte der Elohim richtet er.' (Ps 82,1) Und diesbezüglich sagt er: 'Ueber sie (die Völkerversammlung) hinauf, (11) zur Höhe kehre zurück! Gott wird die Völker richten.' (Ps 7,8-9)

Und was er ge[sagt hat: 'Wie lange ri]chtet ihr unrecht und begünst[igt ih]r die Uebeltäter? Selah.' (Ps 82,2) (12) Seine Deutung betrifft Belial und die Geister seines Loses, welch[e wa]ren [die] Rebellierenden, als sie abwichen von den Geboten Gottes, um [Böses zu tun].(13) Und Melchisedek wird ausführen die Ra[ch]e der Gerichte Gotte[s unter den Menschen] und e[r] wird [sie] entreissen [aus der Hand] Belials und aus der Hand aller G[eister] seines [Loses] (14). Und zu seiner Hilfe alle Engel [der Gerechtigkeit (Is 61,3) um zu s]ehen die Z[erstörung] Belials. Und 'die Höhen' (Ps 7,8) [das ist die Hil]fe der Söhne Gottes und er wird w[underbar ausführen] (15) diesen Plan .[193]

Dies ist der Tag des [Friedens, be]züglich dessen [Gott] sagt [in den Worten Jesaj]as, des Propheten, welcher gesagt hat: '[Wie] sind schön (16) auf den Bergen die Füsse des Freudenbot[en, der an]kündigt Frieden, der verkün[digt Gutes, der He]il [ankündigt und s]agt zu Zion: [König geworden] ist dein Gott.' (Is 52,7). (17) Seine Deutung: Die Berge, [das sind] die Propheten, diejenigen, de[ren Worte 'die Füsse' sind, welches sie] proph[ezeit haben allen, die auf Gott hören]. (18) Der Freudenbote, das [ist] der Gesalbte des Geist[es], von dem sagt Dan[iel: 'Bis zu einem Gesalbten, einem Prinzen, sieben Wochen (werden vergehen)' (Dan 9,25). Und 'der verkündet][194] (19) Gutes, der [Heil a]nkündigt': das ist, was betreffs seiner geschrieben steht, was Er [sagt über sie: 'Um zu trösten alle Betrübten, aufzusetzen den Betrübten Zions (Is 61,2-3)]. (20) 'Zu trösten die Betrübten': seine Deutung: Sie zu [b]elehren über alle Zeiten der Welt ...
(21) in Wahrheit zu t[un ...
(22) ... sie wird se]ein getrennt von Belial und sie [...
(23) ...] durch die Gerichte Gottes, wie geschrieben steht über ihn:

[191] VAN DER WOUDE, Melchisedek 358f. restituierte 'Söhne des Lichtes'.

[192] Unsichere Lesung, vgl. MILIK, Milki-sedeq 104.

[193] Unsichere Lesung, vgl. MILIK, Milki-sedeq 107.

[194] Hier folge ich der Ergänzung VAN DER WOUDEs, Melchisedek 359 und den übrigen, welche der Reihenfolge des Jesaiatextes folgen, gegen MILIK, Milki-sedeq 108.

[195] Da der Freudenbote, der dies spricht, nach Z.18 der Gesalbte des Geistes ist, ist er wohl auch hier gemeint. Denn seine Aufgabe ist Belehrung (Z. 20) und Z.24 passt am besten zu ihm: Die Belehrung gilt der Gemeinde von Qumran. Die Identifizierung des Gesalbten mit dem Lehrer der Gerechtigkeit (vgl. MILIK, Milki-sedeq 126) ist deshalb plausibel, nicht aber die Beziehung von 'ihn' auf Melchisedech (vgl. ebd.109), denn aufgrund von

['sprechend[195] zu Zi]on: König geworden ist dein Gott' (Is 52,7). [Z]ion, das [ist (24) die Gemeinde aller Söhne der Gerechtigkeit], die aufgerichtet haben den Bund, die sich abgewandt haben vom Gehen auf dem [We]g des Volkes. Und 'dein Gott', das ist (25) [ ][196] aus der Hand Belials.

Und bezüglich dessen, was Er sagt: 'Ihr sollt gehen lassen (durchs Land) eine Trompe[te des Lärms] im s[iebten] M[onat ...' (Lev 25,9)

Der Gedankengang des Textes ist einigermassen klar. Das Erlassjahr wird als Befreiung am Ende der Tage gedeutet. Diese besteht darin, dass Gott die Befreiten zu dem Erbteil Melchisedechs rechnen wird. Nach Z.6 scheint dann Melchisedech dies auszuführen.

Der zweite Abschnitt Z.7-11 gibt an, wann dies Jahr des Wohlgefallens für Melchisedech sein wird und präzisiert, dass dann Melchisedech die Heiligen Gottes richten wird. Umstritten ist, wie die beiden Psalmzitate Z.10f. zu beziehen sind. Das naheliegende Stichwort ist 'Gericht' Z.9 und beide Zitate haben das Gericht Gottes zum Thema. So würden die zwei Zitate belegen, dass es ein Gericht gibt. Dieser Funktion entspricht, dass sie nicht gedeutet werden. Andere beziehen die Zitate auf das allerdings relativ entfernt stehende Melchisedech. Ps 82,1 soll dann beweisen, dass Melchisedech richtet, indem das erste 'Elohim' auf ihn bezogen werden müsste, das zweite auf die übrigen Engel: 'Elohim, d.i. Melchisedech, steht in der Versammlung Gottes, in der Mitte der Engel richtet er.' Aber eine solche Auslegung von 'Elohim' hätte vom Verfasser deutlich gemacht werden müssen, sei es durch einen expliziten Pescher oder durch Einfügung des Namens Melchisedechs. So ist die erste Deutung vorzuziehen.[197] Dass das Gericht Melchisedechs durch Stellen, die vom Gericht Gottes reden, bewiesen wird, muss nicht

195 (Forts.) zwei unsicheren Buchstaben (דק) in Z.22 Milkisedeq zu rekonstruieren, ist recht gewagt.

196 Die Ergänzung MILIKs, ebd.99 'das ist Melchisedeq, welcher sie aus der Hand Belials retten wird' will nur nach seiner Meinung den Sinn annähernd wiedergeben.

197 Mit CARMIGNAC, Document 353, gegen VAN DER WOUDE, Melchisedek 364.67f.; MORALDI, Manoscritti 579; VERMES, Dead Sea Scrolls 267. Für FITZMYER, Further Light 30.36 ist diese Beziehung problematisch. Er übernimmt jedoch trotzdem die Interpretation VAN DER WOUDEs, vgl. ebd.37. In erster Linie aufgrund dieser Interpretation wird Melchisedech als himmlische Erlösergestalt angesehen. Auf diese Frage kann hier nicht eingegangen werden, jedoch sind die Argumente CARMIGNACs, der als einziger dies bestreit, bisher noch nicht genügend berücksichtigt worden (vgl. Document 363-69).

erstaunen, da, wie häufig in eschatologischen Texten in Qumran, Gottes endzeitliches Werkzeug sosehr in Verbindung mit Gott gesehen wird, dass die beiden austauschbar sind (vgl. Z.13 und oben zu Z.6 und Jes 61,2).

Der dritte Abschnitt (Z.11-15) ist das negative Gegenstück zum zweiten. Der nächste Teil (7.15-25) beschreibt die Befreiung und das Gericht als Tag des Friedens und führt als Beleg Jes 52,7 an, welcher dann im Detail ausgedeutet wird. Der Freudenbote ist der Gesalbte des Geistes, der in der Endzeit auftreten wird. Zion, zu dem er spricht, ist die Gemeinde aller Söhne der Gerechtigkeit, welche den Bund aufgerichtet haben, d.h. die Qumrangemeinde.[198] Die Aufgabe des Gesalbten ist es, sie zu belehren über alle Zeiten der Welt ... Die Vermutung, dass es sich bei diesem Gesalbten um den Lehrer der Gerechtigkeit handelt, ist gar nicht abwegig.[199] Der Text hat nun Z.25 auch eine Deutung zu 'dein Gott', welche aber verlorengegangen ist. Man hat nun vorgeschlagen, hier werde mit der in Z.10 vorgenommenen Identifikation von Elohim und Melchisedech gearbeitet und es sei etwa zu ergänzen: 'dein Elohim, das ist Melchisedech, der sie aus der Hand Belials retten wird'.[200] Dies ist aber höchst unwahrscheinlich. Einmal wurde die Identifikation Z.10 nicht vorgenommen. Zweitens ist in der ganzen Interpretation von Jes 52,7, d.h. ab Z.15 nicht mehr von Melchisedech die Rede. Die ganze Interpretation gilt dem Gesalbten des Geistes, der offenbar in engem Zusammenhang mit der Sekte gesehen wird. Deshalb ist es äusserst unwahrscheinlich, dass am Schluss ganz unvermittelt Melchisedech wieder auftaucht, unmittelbar vor einem neuen Abschnitt, der in der Auslegung von Lev 25,9 besteht. Auch ist zu bedenken, ob eine solche Umdeutung einer eindeutigen Gottesbezeichnung auf eine nichtgöttliche Figur im religiösen Klima von Qumran überhaupt möglich wäre. In Qumran besteht die Tendenz, das Tetragramm durch 'Gott' (אל) zu ersetzen, also die eigentlichen Gottesnamen zu vermeiden, sodass die Identifizierung auch unwahrscheinlich wäre, wenn man Melchisedech als eine Hypostase Gottes verstünde.[201] Wenn man Gott schon

198 Vgl. FITZMYER, Further Light 40f. mit Verweis auf 1QS 5,21 8,10 1QSb 5,23 1QM 13,7 CD 3,13 4,9.

199 Vgl. MILIK, Milki-sedeq 126 und Anm.195.

200 Vgl. Anm.196 und VAN DER WOUDE, Melchisedek 366.368; FITZMYER, Further Light 41; VERMES, Dead Sea Scrolls 268.

201 So MILIK, Milki-sedeq 125. Zu den Gottesnamen in Qumran vgl. STEGEMANN, Religionsgeschichtliche Erwägungen (Anm.100).

nicht gern unter verschiedenen Namen bezeichnet, so dürfte noch weniger Neigung bestehen, ihn als Hypostase zu fassen. Nach dem bisher Gesagten ist es noch unwahrscheinlicher, dass der Gesalbte des Geistes mit Gott identifiziert würde. Die Lücke muss eine Lücke bleiben. Sinngemäss ist am wahrscheinlichsten eine Aussage über Gott zu erwarten, welcher aus der Hand Belials befreit. Unter Umständen wurde das Personalpronomen, welches Gott als Gott Zions bezeichnet, auf die Gemeinde hin gedeutet.

Auffallend ist nun, dass Z.15 der ganze Vers aus Jes 52,7 zitiert wird und in der Auslegung jedes Wort noch einmal aufgenommen wird,[202] bevor die kleineren oder grösseren Einheiten gedeutet werden. Vergeblich sucht man jedoch das Verb מלך, das Z.24 stehen müsste. Falls das Thema vom Königtum Gottes nicht in der Lücke anfangs Z.25 stand ('dein Gott, das ist der König ...'), drängt sich die Vermutung auf, es sei weggelassen worden, weil der Verfasser mit dem Motiv nichts anfangen konnte oder wollte. Es scheint mir bemerkenswert, dass einer der wichtigsten biblischen Texte, welcher die Heilszeit mit der Königsherrschaft Gottes verbindet, einer detaillierten Auslegung unterzogen wird und dabei gerade das zentrale Motiv des ganzen Bildes übergangen wird.

8.3.4.4. 5Q10: Ein Maleachi-Zitat

Reste eines weiteren Peschers bilden wahrscheinlich die drei kleinen Fragmente, welche MILIK als 5Q10 "Ecrit avec citations de Malachie" veröffentlicht hat.[203] Im Fragment 1 Z.3 ist Mal 1,14b zitiert:

]כיא מלך גדול א[ני] א]מר יהוה צבאות

Aber von der Deutung ist Z.4 so wenig erhalten, dass wir wieder nicht wissen, ob etwas über das Königtum Gottes gesagt wurde. Z.4: א]שר הוא אלהי והו]א . CARMIGNAC schlägt als möglichen Kontext vor: "Car (Je suis) un grand roi, M[oi, a dit Yahwêh Seba'ôt, et mon nom (est) terrible parmi les nations. Ceci s'interprète ... au sujet de (notre Dieu ?), q]ui (est) un Dieu vivant ..."[204]

[202]Ohne den Anfang ('wie lieblich') und evtl. 'der ankündigt Frieden'. 'Frieden' ist allerdings am Anfang des Abschnittes Z.15 vorweggenommen.

[203]DJD III 180 und Tafel 38. Vgl. CARMIGNAC, Vestiges d'un pésher, der fragt, ob nicht auch die winzigen Fragmente 5Q18 1-4 (DJD III 195 und Tafel 42) zu dieser Schrift gehörten, welche dann einen weiteren Pescher zum Dodekapropheton gebildet hätte (vgl. 100).

[204]Vestiges d'un pésher 98. Auch zu 6Q9 57,1, wo nur הממלכה steht, kann

8.3.4.5. Ergebnis zur exegetischen Literatur in Qumran

Die spärlichen Textfragmente zeigen, soweit sie rekonstruierbar sind, ein bemerkenswertes Desinteresse am Motiv der Königsherrschaft Gottes.

8.3.5. Die Kriegsrolle 1QM

8.3.5.1. Einleitungsfragen

Für die Kriegsregel -so kann der Titel mit einiger Wahrscheinlichkeit ergänzt werden- hat sich im Deutschen der Name Kriegsrolle eingebürgert. Dieses Werk, von dem 19 Kolonnen zu etwa zwei Dritteln aus der Höhle 1 nebst Fragmenten aus der Höhle 4 erhalten sind,[205] ist eine der am meisten bearbeiteten Qumranschriften.[206] Trotzdem kann man keineswegs von einem

[204](Forts.) nichts gesagt werden, da der Text zu fragmentarisch ist. BAILLET, DJD III 119 meint zu 6Q9: "Ce que l'on peut saisir du texte dans l'état actuel des ff. rappelle les livres de Samuel, des Rois et des Chroniques. A côté de passages narratifs, il y a certainement des parties prophétiques, à replacer parfois dans le cadre de l'institution de la royauté." Vor der gleichen Situation stehen wir bei 1Q 25.5, wo auf Z.6 nur המלוכה erhalten ist. MILIK, DJD I 100f. vermutet, dass es sich bei 1Q 25 um eine apokryphe Prophetie handelt.

[205]Zum Titel vgl. VAN DER PLOEG, Rouleau 2. Erstausgabe: SUKENIK, Dead Sea Scrolls. In 1Q wurden noch zwei Fragmente gefunden, welche bei der Entdeckung der Rolle verlorengegangen waren (1Q 33). Sie gehören auf die rechte Seite von 18,7-12, die linke Seite von 19,6-11 und bezeugen auch eine 20.Kolonne, vgl. MILIK, DJD I 135f.; ders., Rez. SUKENIK; RB 62 (1955) 598-601; YADIN, Scroll 343.48. Aus Höhle 4 sind Reste von 6 verschiedenen Hs. erhalten. Sie sind jetzt ediert von BAILLET, DJD VII unter den Nummern 4Q491-496. 4Q497 enthält winzige Fragmente eines Textes, welcher vielleicht eine Beziehung zur Kriegsrolle hat. Die Hss. enthalten einige Texte, welche in 1QM nicht erhalten sind, jedoch nichts Sensationelles. Der Text von 4QM[a] (4Q491) kommt 1QM sehr nahe. Manchmal scheint er eine Zusammenfassung zu bieten. Er enthält auch bisher unbekannte Passagen. "Peut-être s'agit-il après tout d'extraits, ou d'un condensé accompagné d'amplifications, aux fins de méditation personnelle." (BAILLET, DJD VII 12). 4QM[c] (4Q493) besteht aus einem nicht lokalisierbaren Text von 14 Zeilen. Er gehört zu einer andern Rezension als 1QM, evtl. zu derselben wie 4QM[a] (ebd.50). 4QM[b,d,e] (4Q 492, 494, 495) folgen 1QM. 4QM[f] (4Q 496) ist (auf Papyrus) so schlecht erhalten, dass BAILLET meistens darauf verzichtet, die Lücken zu ergänzen (ebd.58). Vgl. auch die vor der Edition erschienenen Artikel von HUNZINGER, Fragmente; BAILLET, Papyrus; ders., Manuscrits.

[206]So erschienen in kurzer Zeit vier Kommentare: YADIN, Scroll (1962, hebr. 1956); CARMIGNAC, Règle (1958); VAN DER PLOEG, Rouleau (1959); JONGELING, Rouleau (1962). Zur Uebersicht vgl. BARDTKE, Literaturübersicht VI; DELCOR, DB(S) IX 919-31. Wichtig noch DAVIES, 1QM.

Konsens in den westlichen Fragen der literarischen Komposition, Entstehungsgeschichte und Datierung sowie der Zugehörigkeit zum Schrifttum der Qumraner sprechen. Fest steht, dass das Werk eine komplizierte Geschichte hat, und dass viele, z.T. ursprünglich unabhängige oder parallele,Stücke darin verarbeitet sind. Im Aufspüren dieser Einheiten zeigen sich vor allem die deutschen Forscher sehr begabt. Zu beachten ist aber auch, dass das Werk offenbar doch so stark von einem Redaktor bearbeitet wurde, dass es in seiner Jetztgestalt trotz offensichtlicher Dubletten wie der beiden Kriegsordnungen 7,9-9,9 und 15-19 als Ganzes angesehen werden kann.[207]

[207]Für die Einheit traten ein YADIN, Scroll 3-7 IX; CARMIGNAC, Règle XII; HOCHMUTH, Gebete 141. DUPONT-SOMMER, Ecrits 181 unterscheidet zwischen der allgemeinen Einleitung Kol.1, einem ersten Reglement 2-14 und einer neuen Rezension 15-19, welche wohl von einem andern Verfasser stammt. Aehnlich unterteilt VAN DER PLOEG, Rouleau 19-24: 1 15,1-3 mit einem Gebet des Hohepriesters, angedeutet 15,4f., dessen Text aus Kol.10-12 teilweise oder ganz zu entnehmen wäre und 15,6-19,13 bilden eine Schrift apokalyptischen Stiles aus der Zeit kurz nach 164 v.Chr. Sie beschreibt eine einmalige, eintägige Schlacht gegen die Kittim. Sie ist von einem späteren Redaktor überarbeitet worden, der daraus eine Regel mit einheitlichem Charakter machen wollte und auch die Idee eines 40-jährigen aggressiven hl. Krieges eingeführt hat. BECKER, Heil Gottes 46-50 hält 1QM dagegen für eine Kompilation, in welcher mindestens zwei unterschiedliche Rezensionen auszumachen sind. Rez.A: 1 7,9-8,19ff.(?) 15-19 ohne 17,4-8. Rez.B: 2, Teile von 3-9 (ohne 7,9-8,19) 10,1-8 und evtl. 14. 3-9 werden nicht näher analysiert. Becker scheint sie jedoch zu B zu rechnen, wenn auch noch Dubletten auszusondern und Vorlagen verarbeitet sind. Auch Kol. 10-19 sind ursprünglich selbständige Teile anzutreffen wie 10,8-12,16 mit dem sekundären Nachtrag 11,5-12 und die ganze Kol.13. Nachtrag ist auch 17,4-8. Kol.14 ist ein ursprünglich selbständiger Hymnus, der evtl. bei der Gestaltung der Rez.B als Siegeshymnus eingefügt wurde. Wie dieses "Endprodukt eines umfangreichen Kompilations- und Traditionsprozesses" (50) seine relative Geschlossenheit erreichen konnte, darüber schweigt sich BECKER aus. VAN DER OSTEN-SACKEN, Gott und Belial 42-72, bes. 71f. nimmt Kol.1 als ältesten Text an, nach dessen Muster der Verfasser von 15-19 seine Darstellung des Endkampfes gestaltet und durch anderes Material angereicht hat. Zu diesem Material findet sich eine Parallele in der Kriegsordnung 7,1-9,9 14,2-4a, einer dritten Schicht. Diese ist nicht eschatologisch, sondern von Traditionen des heiligen Krieges geprägt. Beide Kriegsordnungen stimmen im Kampfablauf mit den Schilderungen der makkabäischen Kämpfe in 1.2Makk überein. Sie stammen wohl aus Kreisen der Chasidim, die sich von den Makkabäern getrennt haben. Kol.2-6 umfassen eine Vielzahl kleinerer Einheiten, welche teilweise aus später Zeit stammen (237). Kol.10-14 sind sekundäre Zusätze (52 A.1 54 A.4 105). Auch er äussert sich nicht darüber, wer aus welchem Grund dieses Puzzle zusammengesetzt hat. Der ganzen Frage systematisch nachgegangen ist DAVIES, 1QM (vgl. dort 11-70 zur Forschungsgeschichte). Er unterscheidet 4 Teile. 2-9 ist eine Kompilation der Makkabäerzeit (oder jedenfalls vor dem römischen Einmarsch), welche verschiedene Materialien in das Schema

Inhalt

Das Werk gibt Anweisungen für den endzeitlichen Krieg der Söhne des Lichtes gegen die Söhne der Finsternis (vgl. 1,1f.). Dabei wird auf die Einhaltung des Gesetzes im Heiligen Krieg grossen Wert gelegt. Der Gottesdienst während der vierzigjährigen Kriegszeit wird geordnet und die Zeiten für die Rüstung, die Kampfjahre und die Sabbatjahre werden bestimmt (Kol.2). 2,15-9 bringt eine ganze Reihe von Ordnungen für den Kampf: Für die Trompeten, die Feldzeichen, für die Infanterie und Kavallerie, für die Zugehörigkeit zum Heerlager, für die Rolle der Priester, der Leviten usw. Kol.10-14 enthalten Ansprachen und Gebete, welche bei verschiedenen Situationen des Krieges auszusprechen sind. Gegenüber diesen eher thematisch angeordneten Teilen könnte man die teilweise parallelen Kol.15-19 als Anwendung im konkreten Vollzug der letzten Schlacht gegen die Kittim auffassen.

Entstehungszeit

Die Differenzen in der handschriftlichen Ueberlieferung wie auch in der Ausprägung des Dualismus, in der Bezeichnung der Söhne des Lichtes und wohl auch der Kittim weisen auf einen langen Ueberlieferungsprozess hin, sodass die Endgestalt nicht zu früh anzusetzen ist.

Versucht man, die Hss nach dem Schrifttypus zu datieren, so ist die älteste Hs, 4QM^{c}, leicht vorherodianisch und evtl. aus der 1.Hälfte des 1. Jh.v.Chr. 4QM^{f} ist kurz vor 50 v.Chr. entstanden. 1QM und 4QM^{b} stammen vielleicht vom selben Schreiber aus der Mitte des 1.Jh.v.Chr. In dieselbe Zeit gehört auch 4QM^{e}. 4QM^{a} stammt aus der 2.Hälfte des 1.Jh.v.Chr., 4QM^{d} aus

[207] (Forts.) eines 40jährigen Krieges Israels gegen die Völker einordnete. Sie ist nicht spezifisch qumranisch (46f. 58-67). Die Kol. 14.15-19 schildern den Endkampf zwischen den Söhnen des Lichtes und der Finsternis. Die nationalistischen Töne von 2-9 sind ersetzt durch ethische und dualistische, wobei 15-19 eine qumranische Rezension aus römischer Zeit der Kol.14 sind, welche makkabäischen Hintergrund verrät (83-90). Kol. 10-14 sind eine Sammlung von Hymnen und Gebeten (91-112). Die Schlussredaktion fand nach der römischen Besetzung im 1.Jh.n.Chr. in Qumran statt. Kol.1 ist die redaktionelle Einleitung der Endgestalt, welche die Stücke 2-9 und 15-19 zu vereinen sucht. Kol.1 enthält die Uebersicht über den Endkrieg, 2-9 enthalten allgemeine Regeln für den Krieg, 10-14 die Liturgie und 15-19 die detaillierte Beschreibung des Krieges (113-120). DAVIES dürfte damit eine plausible Synthese gefunden haben. Die vereinheitlichende Arbeit des Schlussredaktors betont MORALDI, Manoscritti 281; vgl. noch VAN DER PLOEG, Rouleau 19.

dem Anfang des 1.Jh.n.Chr.[208]

Wenn, was wahrscheinlich ist, unter den Kittim auch die Römer gemeint sind, so dürfte die Endredaktion kaum vor dem 1.Jh.v.Chr. stattgefunden haben.[209] Und zwar durchaus in Qumran, was nicht ausschliesst, dass vorqumranisches Material Verwendung gefunden hat.[210] Denn hier scheint das Bedürfnis stark gewesen sein, Ordnungen nicht nur für die gegenwärtige Gemeinschaft (vgl. 1QS) auszuarbeiten, sondern auch für die Endzeit mit Reglementen gerüstet zu sein (vgl. 1QSa 1QSb Tempelrolle, Neues Jerusalem).[211] Charakteristisch für die qumranischen Ordnungen ist, dass sie mit den gesetzlichen Bestimmungen der Tora übereinstimmen müssen, unabhängig von ihrer praktischen Realisierbarkeit. Ist eine Endredaktion in Qumran wahrscheinlich, so weist die kriegerische Stimmung, der aktive Kampf gegen die Feinde in die Zeit der römischen Direktherrschaft über Judäa, also ins 1.Jh.n.Chr., in welcher ja eine zunehmende 'Zelotisierung' sich abzeichnet, welche zur Katastrophe führte.[212] So bin ich geneigt, die in 1QM vorliegende Fassung als relativ jung anzusehen.

Da sich 1QM mit dem endzeitlichen Krieg befasst, nicht jedoch mit der Heilszeit, ist für unser Thema keine grosse Ausbeute zu erwarten. Im

[208] Vgl. BAILLET, DJD VII 12,44.50.53.55.58; vgl. DELCOR, DB(S) IX 919; MORALDI, Testi 283 und oben Anm.206.

[209] Kaum vor 63 v.Chr. (Erscheinen des Pompeius) datieren YADIN, Scroll 245f.; MAIER, Texte II 112; DUPONT-SOMMER, Ecrits 182. Um die Zeitenwende: VERmes, Dead Sea Scrolls 123; LOHSE, Texte 178. DAVIES, 1QM 124 denkt an das 1.Jh.n.Chr., vgl. Anm.212. CARMIGNAC, Règle XIII schreibt 1QM dem Lehrer der Gerechtigkeit um 110 v.Chr. zu. Vgl. noch die Uebersicht bei MORALDI, Manoscritti 281-83.

[210] Die Autoren, welche literarkritisch vorgehen, nehmen praktisch alle nicht spezifisch qumranische Elemente an, welche jedoch in Qumran zumindest weitertradiert worden sind, vgl. Anm.207 und noch MAIER, Texte II 111; BARDTKE, Literaturbericht VI 101-114, der nur eine inneressenische Entwicklung annimmt (109). Aehnlich halten 1QM für qumranisch YADIN, Scroll 3; MORALDI, Manoscritti 278; CARMIGNAC, Règle XIII. Unentschieden ROST, Einleitung 133.

[211] Mit 1QSa hat 1QM gemeinsam, dass die Bezeichnung עדה für die eschatologische Gemeinde gebraucht wird, vgl. 2,1.3.5.7.9 3,2.4.11.13 4,9.15 5,1 12,7.9. יחד nur 14,4.

[212] So DAVIES, 1QM 124. Kriegerisch war die Stimmung auch in der Makkabäerzeit. Nur waren die Träger der Kampfes damals nicht eschatologisch ausgerichtet, während die Eschatologiker dem Kampf keine grosse Bedeutung beimassen.

liturgischen Teil ist Gott 12,8 19,1 15,16 König genannt. Von der מלוכה Gottes ist 6,6 die Rede, von seiner מלכות 12,7. Die Wurzel kommt noch 12,3.16 19,8 vor. Was schon zu 1QS festgestellt wurde, gilt auch hier: In Aussagen, welche die dualistische Zweiteilung der Welt, wie sie vor der Endzeit gedacht ist, zum Thema haben, ist die Wurzel מלך vermieden. Es wird immer mit der Wurzel משל gearbeitet.[213]

8.3.5.2. 1QM 6,6: Ein modifiziertes Zitat von Obd 21: Gott ist die Herrschaft durch die Herrschaft Israels

Der uns interessierende Text ist Teil eines längeren Abschnittes, den der Titel 5,3 einleitet: 'Regel für die Aufstellung der Kampfabteilungen'.[214] 5,3-14 ist die Bewaffnung der schweren Infanterie beschrieben, 5,16-6,6 die Ordnung der sogenannten Zwischentruppen. 6,8-17 beschäftigt sich mit der Kavallerie, 6,?-7,7 mit den Zulassungsbestimmungen zum Heer. In der Unterteilung der Texteinheiten und der Annahme einer weiteren grösseren Einheit 7,9-9,9 ist sich die Forschung einig. Weniger sicher ist das Ende des mit 5,3 angeschnittenen Themas festzulegen. VON DER OSTEN-SACKEN sieht in 5,3-6,6 eine vollständige Schlachtordnung, analog zu 7,9-9,9, welche mit der Aufrichtung der Königsherrschaft Gottes endete und er hält 6,8-7,7 für zwei sekundäre Nachträge.[215] DAVIES hält 5,3-7,7 für diejenige Quelle innerhalb des Handbuches für den endzeitlichen Krieg 2-9, welche sich mit der Heeresordnung befasst, während 7,9-9,9 dann den eigentlichen Schlachtverlauf beschreiben.[216] Diese Hypothese trägt dem Zusammenhang der einzelnen Teile untereinander besser Rechnung und ist vorzuziehen. Es geht ja darum, die Abschnitte in ihrer jetzigen Ordnung als sinnvoll aufzuzeigen.

[213] Vgl. 1QM 1,5.15 10,12 13,10.11 14,9.10 17,5.7 18,1.11.

[214] Der Titel bezieht sich auf einen längeren Abschnitt, vgl. CARMIGNAC, Règle 77; DAVIES, 1QM 37. Umstritten ist, wo er aufhört. Für die gegebene Uebersetzung CARMIGNAC ebd.; JONGELING, Rouleau 144; LOHSE, Texte 191; DUPONT-SOMMER, Ecrits 193; MORALDI, Manoscritti 302; BARDTKE, Kriegsrolle 406. Anders YADIN, Scroll 278; MAIER, Qumran-Essener 251; VERMES, Dead Sea Scrolls 130; VAN DER PLOEG, Rouleau 40; DAVIES, 1QM 37. Die technischen Angaben über Bewaffnung und Kriegsführung in diesem Teil bieten philologisch die grössten Schwierigkeiten des ganzen Buches, man vergleiche dazu die Kommentare.

[215] Gott und Belial 51.

[216] DAVIES, 1QM 36-43. Das militärische Handbuch bestand ursprünglich aus 5,3-4a.16ff. 6,8-11 9,10ff. Der Rest kam bei der Komposition von Kol.2-9 hinzu (65).

Erst wenn sich das als unmöglich erweist, ist auf anonyme Zusätze zu schliessen.

Am Ende der Kampfordnung der Fusstruppen, bei der Beschreibung der 'Zwischentruppen',[217] stehen eine Reihe von Infinitivsätzen, welche den Zweck des Kampfes anzeigen.

1QM 6,4-6

ואחריהם יצאו שני דגלי בינים ועמדו בין שתי המערכות הדגל
ער
5 הראישון מחזיק חנית ומגן והדגל השני מחזיקי מגן וכידן להפיל חללים במשפט אל ולהכניע מכת
אויב בגבורת אל לשלם גמול רעתם לכול גוי הבל והיתה לאל ישראל המלוכה ובקדושי עמו יעשה חיל[218]

4 Und nach ihnen rücken aus zwei Abteilungen der Zwischentruppen
und sie stellen sich auf zwischen den zwei Schlachtreihen.
5 Die erste Abteilung hält Speer und Schild
und die zweite Abteilung hält Schild und Schwert
um zu fällen Durchbohrte durch das Gericht Gottes
6 und um zu unterwerfen die Schlachtreihe des Feindes durch die Stärke Gottes,
um zu vergelten die Tat ihrer Bosheit allem Volk der Schlinge.
Und es wird sein dem Gott Israels die Königsherrschaft
und durch[219] die Heiligen seinen Volkes wird er erweisen Kraft(taten).

Der rythmisch gehaltene Text 6,5c-6d ist ein Geflecht von Anspielungen auf Inschriften auf anderen Waffen und auf Bibelstellen.[220] Im vorangehenden Abschnitt bei der Beschreibung des Lanzenwurfes sind ähnliche Zweckangaben auf die Waffen geschrieben (6,2f.). 5c entspricht 3a, nur steht dort anstelle von 'Gericht Gottes' 'Zorn Gottes'. 'Gericht Gottes' ist dafür auf der dritten Lanze 3b zu lesen und 'Stärke Gottes' 6a auf der ersten

[217] Es handelt sich um Truppen, die zwischen den Schlachtreihen der schweren Infanterie kleine Scharmützel anzetteln, vgl. DAVIES, 1QM 48-52 mit Lit.

[218] Text bei SUKENIK, Scrolls Pl.21 und in den Kommentaren (vgl. Anm.206). מחזיק Z.5a ist wohl wie Z.5b im Plural zu lesen, vgl. CARMIGNAC, Règle 91f.

[219] JONGELING, Rouleau 176 will ב mit 'unter' wiedergeben. Gerade der kriegerische Kontext legt jedoch die übliche Uebersetzung mit 'durch' nahe.

[220] Vgl. YADIN, Scroll 285f.; CARMIGNAC, Règle 92.

Lanze 2b. Aus 6,17 ist noch ersichtlich, dass auch bei der Kavallerie Zweckangaben angegeben wurden. So sind die Sätze 6,5c-6d wohl auf die zwei lanzenwerfenden Abteilungen zu beziehen, da ja hier eine Beschriftung der Waffen fehlt. Es wird Wert darauf gelegt, jeder Abteilung klar zu machen, wozu ihr Kampf dient. Dies spricht dagegen, im Text 6,5f. mehr zu sehen als Inschriften auf den Waffen und ihn als Schlusspunkt der Kriegsbeschreibung anzusehen. Für den biblischen Hintergrund vgl. zu 6b Jer 51,24, evtl. noch Jer 51,6 Jes 59,18 66,6 1Makk 2,68; zu 6d Num 24,18. 6d ist im Wortlaut wiederholt 1QM 16,1 und 1QM 11,6f. nimmt auf Num 24,18 Bezug. 6c ist aus Obd 21 übernommen, wobei das Tetragramm durch אל ישראל ersetzt ist.

Die Zeilen 5c.6a.b betonen, dass der Krieg nichts anderes ist als die Vergeltung für die Bosheit der Feinde. Er ist der Vollzug des Gerichtes Gottes. In einem solchen Zusammenhang ist auch das Zitat Obd 21 nicht schlecht gewählt, denn Obd 20 halten die Retter Gericht über Edom, dessen Untergang Obd zum Thema hat. Nicht zufällig hört aber die Gerichtsbeschreibung nicht mit Obd 21 auf. Es folgt noch ein Vers, der betont, dass Gott seine Taten durch die Heiligen des Volkes vollbringen wird. Die aktive Rolle der Kriegführenden wird hervorgehoben, ebenso der Racheaspekt des Krieges.

An der Zeit nach dem Kriege ist hier und in der ganzen Rolle kein besonderes Interesse vorhanden und auch nicht daran, diese Zeit als Königsherrschaft Gottes zu bezeichnen. Das zeigen auch die andern Stellen, wo vom endgültigen Sieg die Rede ist. 1,14ff. ist zu fragmentarisch, als dass man Schlüsse ziehen könnte. Innerhalb des Abschnittes 2-9 fassen die Trompetenaufschriften 3,2-11 dem Kampf als Rache und Strafe auf und bei der siegreichen Rückkehr ist auf die Instrumente zu schreiben 'Jauchzen Gottes bei glücklicher Heimkehr' (3,11). Aehnlich verhält es sich bei den Feldzeichen von Merari 4,1-5, mit den je nach Kampfphase unterschiedlichen Aufschriften auf den Feldzeichen der Leviten 4,6-8 und der Gemeinde 4,9-13. Auch innerhalb der Kol.15-19 zeigt sich ein ähnliches Bild. Am Schluss der Priesteransprache 15,6-16,1 steht derselbe Satz wie 1QM 11,6d, aber das Obadjazitat fehlt. In der zweiten Ansprache 16,15-17,9 wird 17,7f. die Heilszeit als 'Erhöhung der Herrschaft Michaels unter den Engeln und der Herrschaft Israels unter allem Fleisch' beschrieben.[221]

[221] 4Q491 11 II 13-18 (4QM^a) ist ein Text, welcher 1QM 16,16-17,9 entspricht. Er ist jedoch kürzer. Z.17 lautet: ... ohne standzuhalten. Jedoch Gott

8.3.5.3. 1QM 12: Die Hilfe des Königs der Herrlichkeit führt zur Herrschaft Israels

Von der Herrschaft Gottes bzw. Israels ist noch Kol.12 die Rede. Die Kol.10-14 enthalten eine Reihe von Ansprachen und Gebeten. Das erste beginnt 10,8b und reicht bis 12,16. Da die unteren Kolonnenteile fehlen, ist nicht mit gänzlicher Sicherheit zu sagen, ob es sich nur um ein Gebet handelt, aber es ist aus inhaltlichen Gründen wahrscheinlich.[222] Das Gebet beginnt mit einer hymnenartigen Einleitung 10,8b-16, welche die Unvergleichlichkeit Gottes preist, die sich in der Erwählung Israels und in der Schöpfung äussert. Schon in Kol.10 schloss sich eine Erzählung der Machterweise Gottes in der Vergangenheit an (bis 11,7). Ihr Ziel ist es, zu zeigen, dass der Kampf Gottes Sache war. Das steht fest, auch wenn 11,6f. das Zitat aus Num 24,17-19 steht, welches Israel die Macht zuschreibt. Die Beschreibung der Vergangenheit geht ab 11,7b in die Gegenwart und Zukunft über. 11,7b-18 bringen zum Ausdruck, dass die Hilfe Gottes auch den 'Armen der Erlösung' (11,9) zuteil werden wird, welche den von den Sehern (=Propheten) verkündeten endzeitlichen Kampf Gottes führen werden.[223]

Dieses Vertrauen auf die Hilfe Gottes wird 12,1-5 ein zweites Mal begründet, diesmal nicht durch die Erinnerung an die Taten Gottes in der

[221](Forts.) wird sein [die Herrschaf]t und seinem Volk das Heil ... (vgl. BAILLET, DJD VII 31). 4Q491 14-15 Z.7 heisst es zwischen zwei grösseren Lücken: Und es wird sein [dem höchs]ten [Gott] die Herrschaft und seinem Volk das Heil. Und i[hr ... Die Zeilen 5-12 gehören zu einer Rede des Hohepriesters, welche nach 1QM 17,16 stehen sollte. Vgl. BAILLET, DJD VII 37.39. Beidemale ist vom unmittelbaren Kontext nichts erhalten. Jedoch ist auch hier an das Zitat aus Obd 21 noch eine Ergänzung angefügt, welche von Israel spricht.
Zur Herrschaft Michaels sei noch 4Q491 11 I 18 (4QM[a]) erwähnt. BAILLET, DJD VII 26-29 betitelt das Fragment 'Cantique de Michel'. Z.18 spricht Michael: "C]ar moi, je suis comp[té] avec les êtres divins [et] ma gloire (est) avec les fils du Roi." (ebd.28) Der Ausdruck 'Königssöhne' nimmt auf das Bild vom himmlischen König Bezug. Es könnte sich um eine Ehrenbezeichnung handeln; vgl. Ps 72,1 Ri 9,18.

[222]Zu dieser Abgrenzung vgl. HOCHMUTH, Gebete 9-14. DAVIES, 1QM 95-104 geht in der Abgrenzung der einzelnen Teile mit HOCHMUTH einig, hält jedoch jedes Element für ursprünglich selbständig.

[223]Es ist möglich, dass hier ein mehrschichtiger Text vorliegt. Das ändert aber an der Funktion dieser Zeilen nichts. BECKER, Heil Gottes 47 hält 11,5-12 für einen sekundären Nachtrag; DAVIES, 1QM lässt es offen.

Geschichte, sondern durch einen Blick in die Wohnstatt Gottes. Der Text ist durch zwei längere Risse beschädigt und oft nicht rekonstruierbar.

1QM 12,1-5

כיא רוב קדושים [ ]ח בשמים וצבאות מלאכים בזבול קודשכה לת[ ]כֿת ובחירי עם קודש
שמתה לכה ב־[ ]פר שמות כול צבאם אתכה במעון קודשכה ומֿ[ ]־ים בזבול כבודכה
וחסדי ברכ־[ ] וברית שלומכה חרתה למו בחרט חיים למלוך [ ]בֿכול מועדי עולמים
ולפקוד צ־[ ]יריכה לאלפיהם ולרבואותם יחד עם קדושיכה [ ] מלאכיכה לרשות יד
5 במלחמה [ ]קמי ארץ בריב משפטיכה ועם בחירי שמים נֿ־־[ ][224]

1a Denn die Menge der Heiligen [ ] im Himmel
b und die Scharen der Engel in deiner heiligen Wohnung
c um [ ] dich [dein
2a Und die Erwählten des heiligen Volkes]hast du gestellt für dich in [
b B]uch der Namen ihres ganzen Heeres ist bei dir in deiner heiligen Wohnstatt
c und die Z[ahl der Gerech]ten[225] in deiner heiligen Wohnung,
3a und die Gnadenerweise des Segens [ ] und den Bund deines Heils hast du eingesetzt für sie mit dem Griffel des Lebens,
b um als König zu herrschen [ ] in alle ewigen Zeiten
4a und um zu inspizieren die H[eerscharen deiner Erwäh(?)]lten nach ihren Tausendschaften und Zehntausendschaften
4b zusammen mit deinen Heiligen [ ] deinen Engeln zur Machtentfaltung der Hand[226] im Kriege

[224] Text nach SUKENIK, Scrolls Pl.27. In der Einteilung der Stichen stimme ich mit HOCHMUTH, Gebete VII überein, ohne mich seiner Interpretation anzuschliessen. Wegen der Lücken ist allerdings der Schluss nur hypothetisch einteilbar (ebd.56). Einen Einfluss auf den Sinn hat die Abtrennung von 2a/b, wo MAIER, Texte II 128; LOHSE, Texte 206 'das Buch der Namen' zum vorangehenden Stichos ziehen. Die gewählte Einteilung vertreten YADIN, Scroll 314; CARMIGNAC, Règle 172; VAN DER PLOEG, Rouleau 47; JONGELING, Rouleau 281; DUPONT-SOMMER, Ecrits 202; VERMES, Dead Sea Scrolls 139; MORALDI, Manoscritti 313. Auf Konjekturen habe ich meist verzichtet. Man findet die oft divergierenden Vorschläge bei JONGELING, Rouleau 274-81.

[225] Die Konjektur des zweiten Wortes ist sehr unsicher, vgl. JONGELING, Rouleau 276.

[226] Vgl. zu רשות JONGELING, Rouleau 279.

5a [ ] des Landes im Prozess deines Gerichtes
5b aber das Volk der Erwählten des Himmels t[riumphiert.[227]

Auch ohne Konjekturen lässt der Text erkennen, dass wir Einblick in die Kriegerscharen Gottes haben, die den Kampf führen werden und in das Ergebnis des Krieges. 12,1 ist von den Engeln die Rede,[228] 12,2a von den Erwählten des heiligen Volkes, d.h. von den Menschen, die den Krieg führen. Die Zuteilung von 2bc.3a ist unsicher, aber die Parallelismen, das Motiv des Buches sowie das Thema des Bundes machen es wahrscheinlich, dass immer noch von den Erwählten die Rede ist. Dafür spricht auch, dass nur 2a und 3a, also am Anfang und am Schluss, finite Verben stehen; für die Auserwählten hat Gott seinen Segen und sein Heil vorgemerkt. 3b ist wohl Gott Subjekt, da der Satz parallel zu 4a steht.[229] Dort ist es eindeutig Gott, der sein gesamtes Heer, bestehend aus den Auserwählten und den Engeln, inspiziert für den Krieg, welcher Gericht und Heil bringen wird (12,5). Zur Auffüllung der Lücke nach למלוך 3b fehlen sichere Hinweise.[230] Der ganze erste Teil des Textes mit den Perfekten dürfte im Himmel spielen und die Vorbereitungen des Krieges betreffen. Mehrfach ist von der Wohnung Gottes die Rede (1b.2bc), sodass wohl an Gottes Palast zu denken ist, wo Gott als König thront. Das Bild von Gott als König bestimmt die Szene von Anfang an. 3b4a handelt er dann als Kriegskönig, wobei die zwei finalen Infinitive den Uebergang zur eigentlichen Handlung markieren. Die genaue Tragweite von מלך ist jedoch schwer abzuschätzen. Es scheint mir jedoch, dass das Verb hier nicht nur die eher statische Vorbereitungsszene einfängt, sondern eine eschatologische Komponente hat. Die Parallelität von 3b und 4a, das Thema der Muste-

[227]Häufig vorgenommene Konjektur, vgl. JONGELING, Rouleau 280. Anders YADIN, Scroll 315. Umstritten ist auch, wie der Anfang zu punktieren ist. Für 'Volk' JONGELING, ebd. mit Lit.

[228]1a und 1b bilden einen Parallelismus, sodass die Heiligen mit den Engeln identisch sind, vgl. MAIER, Texte II 128; DAVIES, 1QM 100 gegen CARMIGNAC, Règle 171, der die Heiligen als Seelen der Gerechten im Himmel identifiziert.

[229]VAN DER PLOEG, Rouleau 144; JONGELING, Rouleau 278 etc. Der Vorschlag von DUPONT-SOMMER, Ecrits 202 "les fils de lumière ?" wurde nicht übernommen.

[230]"Il n'y a aucun point de départ pour proposer une conjecture." (JONGELING, Rouleau 278; ähnlich CARMIGNAC, Règle 175. Vorschläge: YADIN, Scroll 315, VAN DER PLOEG, Rouleau 47 עולמם ; DUPONT-SOMMER, Ecrits 202 'les fils de lumière'.

rung, welche ja dann auch zum Sieg und zum Heil führt und der unmittelbare Anschluss an 3a, die Zusage des Heilsbundes, deuten darauf hin, dass מלך sich hier auf diese Heilszeit bezieht, in welcher Gott als König über die Auserwählten herrscht, ohne dass damit dem jetzigen Königtum Gottes Abbruch getan wäre.

Auf diese zweite Vertrauensäusserung folgt nun ab 12,7, eingeleitet durch eine direkte Anrede Gottes, das eigentliche Bittgebet.[231] Der Anfang ist stark hymnisch gehalten, Z.8-10 stehen sogar in der 3.Person. Die eigentlichen Bitten um Gottes siegreiches Eingreifen im Krieg und um Segen für das Land stehen 12,10-13.

1QM 12,7-10

ואתה אל נ[ ] בכבוד מלכותכה ועדת קדושיכה בתוכנו לעזר עולמי[ם]נו בוז למלכים לעג
וקלס לגבורים כיא קדוש אדוני ומלך הכבוד אתנו עם קדושים נבו[ ] צבא מלאכים בפקודינו
וגבור המלח[מת] בעדתנו וצבא רוחיו עם צעדינו ופרשינ[ ]עננים וכעבי טל לכסות ארץ
שבה שביכה איש כבוד ושול [232]

7a Aber du, Gott, bist ein g[efürchteter][233] Gott in der Herrlichkeit deiner Königsherrschaft
b und die Gemeinde deiner Heiligen ist in unserer Mitte zu ewige[r] Hilfe.[234]
8a Wir [ ][235] Verachtung für Könige, Spott und Hohn für Helden,

[231]So YADIN, Scroll 316. Aehnlich HOCHMUTH, Gebete 71f.

[232]Text nach SUKENIK, Scrolls Pl.27. Sticheneinteilung nach HOCHMUTH, Gebete VIII.

[233]Diese Konjektur ist weitherum anerkannt, vgl. 10,1 Dtn 7,21 und JONGELING, Rouleau 281.

[234]JONGELING, Rouleau 281f.; CARMIGNAC, Règle 176; VAN DER PLOEG, Rouleau 47 ziehen den Anfang von 7b zu 7a 'du bist gefürchtet im Rat der Heiligen'. Aber das ו vor עדה ist eindeutig und auch die Sticheneinteilung sowie der Inhalt (vgl. Z.8) sprechen gegen diese Interpretation, vgl. VAN DER WOUDE, Messianische Vorstellungen 136; MAIER, Qumran-Essener 261; VERMES, Dead Sea Scrolls 139; DUPONT-SOMMER, Ecrits 202; MORALDI, Manoscritti 313; LOHSE, Texte 209.

[235]Die Lücke wird verschieden gefüllt, aber es fehlen Anhaltspunkte. Der Kontext legt es nahe, dass Israel Subjekt, nicht Objekt der Verachtung ist, denn Gott und die himmlischen Mächte sind ja auf seiner Seite. Es ist deshalb falsch mit Hinweis auf das atl. Motiv der Verspottung der

b denn heilig ist der Herr und der König der Herrlichkeit ist mit uns.
c Das Volk[236] der heiligen Hel[den] das Heer der Engel (ist) in unserem Aufgebot
9a und der Held des Krieges[237] in unserer Gemeinde und das Heer seiner Geister mit unseren Schritten,
b und [unse]re Reiter sind [wie] Wolken und wie Wolken des Taus, zu bedecken die Erde
10a und wie ein Wolkenbuch, trinken zu lassen Gericht[238] allen ihren Gewächsen.
b Erhebe dich, Held ...

Der Text nimmt das in 12,1-5 Ausgedrückte in den hymnischen Teil des Gebetes auf und verdeutlicht noch das Bild des im Himmel thronenden Königs (7a.8b). 'In der Herrlichkeit deiner Königsherrschaft' (7a) bezieht sich sicher auf Gottes herrliches Thronen und Walten im Himmel. Auch hier ist eine adjektivische Uebersetzung möglich ('deine königliche Herrlichkeit').[239]

Das Königsein Gottes und seine königliche Herrschaft ist hier jedoch in das dem Abschnitt innewohnende Gefälle einzubeziehen. Es geht nicht um die Beschreibung der Königsherrschaft an sich, sondern um ihre Ausübung und Aktualisierung eben in diesem Krieg. Dazu passt auch, dass wahrscheinlich Z.7a das Furchterregende dieser Herrschaft für die Feinde und 7b die Hilfe für die Betenden betont werden. Z.8b ist die Verachtung für die irdischen Könige und Kriegshelden gerade dadurch begründet, dass der König der Herrlichkeit als Kriegsheld (9a) unter den Kämpfern ist. In 10b wird er

[235](Forts.) Frommen den Kontext zu vernachlässigen (gegen JONGELING, Rouleau 282; VAN DER PLOEG, Rouleau 47 mit YADIN, Scroll 317; CARMIGNAC, Règle 178; MAIER, Qumran-Essener 261; VERMES, Dead Sea Scroll 139; DUPONT-SOMMER, Ecrits 202; MORALDI, Manoscritti 319.

[236]Die Autoren differieren bei der Vokalisierung von עם . Sinngemäss besteht kein grosser Unterschied. Es geht darum, dass die himmlischen Heerscharen im irdischen Heer mitkämpfen; zur Frage vgl. JONGELING, Rouleau 282-84. Im ersten Teil der folgenden Lücke stand ein Wort vom Stamm גבר .

[237]D.i. Gott, vgl. Ps 24,8 und JONGELING, Rouleau 284; VAN DER WOUDE, Messianische Vorstellungen 138; YADIN, Scroll 317; LOHSE, Texte 209 A.41; MAIER, Texte II 129; CARMIGNAC, Règle 179; MORALDI, Manoscritti 313.

[238]Wolkenbruch: wörtlich starker Regen des Regens. Wenn man das Bild nicht verlassen will, könnte man משפט auch mit 'das Zukommende' übersetzen, vgl. JONGELING, Rouleau 285; vgl. KOEHLER/BAUMGARTNER, Lexicon 580.

[239]Vgl. Anm.79 und Kap.6 Anm.30.

dann auch zum Eingreifen aufgefordert.[240] So ist מלכות hier stark dynamisch gesehen und der Gedanke der Ausübung der Königsherrschaft zur Herbeiführung des Heiles steht dahinter. Das zeigt sich ja auch im Gebet Z.10-13.

Hingegen scheint mir der Begriff hier nicht zur Bezeichnung des Heilszustandes gebraucht zu sein. Dieser wird im Gebet Z.10-13 als Fülle des irdischen Lebens gefasst (12f.), als Triumph Zions und im letzten Teil des ganzen Gebetes (12,15ff.) offenbar als Herrschaft Israels.

"Gleichsam als ob die Erfüllung der eben ausgesprochenen Bitten bereits erfolgt wäre, schliesst sich auf Z.13a mit femininen Imperativen unmittelbar ein Aufruf zu Freude und Jubel an Zion an, den wir als zum Gebet gehörigen Anhang betrachten wollen."[241] Dieser Aufruf ist Gott selbst in den Mund gelegt (vgl. Z.15 'mein Volk'). Der Text ist wieder stark beschädigt und der Paralleltext 19,1-8 hilft kaum weiter.[242]

[240] Dass der Angesprochene Gott ist, ist weitgehend anerkannt. Dabei betont die starke Einheit von irdischen und himmlischen Kriegern die Verbundenheit von Gott mit seinem Volk, vgl. JONGELING, Rouleau 287. Ein ähnlicher Aufruf zum Eingreifen Gottes und ein längerer hymnischer Teil (14,4-15) findet sich in 14,16: 'Erhebe dich, erhebe dich, Gott der Götter, und mache dich auf in Kraf[t, König der Könige!] Die Königsanrede kann nach 4QM491 8-10 I 13 (4QM[a]) ergänzt werden (vgl. BAILLET, DJD VII 21). Doch ist der Rest des Gebetes sehr fragmentarisch. Es scheint sich um eine Bitte um Vernichtung der Sünder zu handeln.

[241] HOCHMUTH, Gebete 72f. Zum hier vorgelegten Aufbau des ganzen Gebetes vgl. ebd.24-74. Auch YADIN, Scroll 318 rechnet den Aufruf an Zion zum Gebet.

[242] Das Fragment 19,1-8 ist, soweit es erhalten ist, eine kürzere Rezension von 12,7-16. 19,1a entspricht praktisch 12,8b.9aβ und ab 19,1b ist der Text weitgehend mit 12,9ff. parallel. Die zusätzlichen Buchstaben Z.16a מה־וי können aus 19,8 rekonstruiert werden. Ebenso wird במלכות Z.15b aus 1Q 33.2, einem Fragment zu Kol.19 bestätigt (vgl. MILIK, DJD I 136; JONGELING, Rouleau 289; vgl. auch 4Q492 1 Z.8 (4QM[b]) bei BAILLET, DJD VII 45 und Anm.245). Interessant ist die Variante למלכות (19,8) anstelle von למלוך in 12,16a. Zur Auffüllung anderer Lücken trägt Kol.19 nichts bei. Anstelle von 12,15a צרחנה steht 19,7 הבענה ('preiset'). Zu dem Gebet Kol.19 vgl. HOCHMUTH, Gebete 131-136 und die Kommentare. Falls Kol.19 auf Kol.18 folgte (zum Problem vgl. SUKENIK, Scrolls 35; JONGELING, Rouleau 42f.378f.) wäre das Gebet nach dem Sieg und vor der Verfolgung der Feinde gesprochen worden.

1QM 12,15f.

15 [עמי צרחנה בקול רנה עדינה עדי כבוד ורדינה בֿ[ ]לֿ[
י]שראל למלוך עולמים [243]

15a Töchter][244] meines Volkes, schreit mit der Stimme des Jubels,
b schmückt euch mit Schmuck der Herrlichkeit und herrscht in der H[errs]ch[aft
16a und I]srael zu ewiger Königsherrschaft.[245]

Für den Anfang der Z.16 wurde als Konjektur in Analogie zu 6,6 vorgeschlagen והיתה לאל המלו]כה] .[246] Das ist nicht unmöglich, da es auch hier um das endgültige Heil geht. Es bestehen jedoch zu wenig Anhaltspunkte im Text, um zu Gewissheit zu gelangen. Sicher ist jedoch, dass der Heilszustand, der in traditionellen Bildern als Triumph Zions geschildert wurde (Z.13-15), abschliessend Herrschaft Israels genannt wird. Und darauf liegt hier wieder das Gewicht, selbst wenn vorher die vorgeschlagene Ergänzung aus Obd 21 stand. Denn auch in diesem Fall wäre diese Herrschaft Gottes präzisiert als Herrschaft Israels.

8.3.5.4. Ergebnis zu 1QM: In der Herrschaft Israels verwirklicht sich die Herrschaft Gottes

Die Kriegsrolle ist die einzige Schrift der bisher veröffentlichten Qumrantexte, in welcher die Endzeit in Zusammenhang mit der Königsherrschaft Gottes gesehen wird. Im endzeitlichen Krieg steht der himmlische König mit seinen Heerscharen den Getreuen bei und verhilft ihnen zum Sieg, sodass sich Zion freuen, Israel herrschen kann.[247]

[243]Text bei SUKENIK, Scrolls Pl. 27 und 34. Sticheneinteilung nach HOCHMUTH, Gebete VIII.

[244]Diese Konjektur ist wegen der folgenden femininen Imperativen unbestritten, vgl. JONGELING, Rouleau 289.

[245]JONGELING, Rouleau 289 schlägt vor, מלוך als ein Substantiv der Form QTWL zu verstehen. Das legt die Parallele 19,7 nahe (vgl. Anm.242). So wäre auch der zweite Halbstichos 16a vollständig. Auch CARMIGNAC, Règle 185 zieht das Substantiv aus 19,7 vor.

[246]Vgl. YADIN, Scroll 319; CARMIGNAC, Règle 185; JONGELING, Rouleau 289; VERMES, Dead Sea Scrolls 140. 4Q492 1 Z.8 (4QM[b]) enthält den Paralleltext 19,1-8, hilft jedoch auch nicht weiter. BAILLET, DJD VII 48 vermutet: "Juda, à tes camps ! Israel, au règne éternel."

[247]Diese durchaus irdische Heilsvorstellung repräsentiert in Qumran die Hauptströmung. Zur Einführung in die Eschatologie von Qumran vgl. CARMIGNAC, La future intervention; CAQUOT, Messianisme; DELCOR, DB(S) IX

Wichtig ist der Kriegsrolle das aktive Mitwirken der Krieger (1QM 6,6 12,9f.) und, nach dem Sieg, die Herrschaft Israels (1QM 12,5.16a). In dieser kommt wohl die Herrschaft Gottes zum Ausdruck. Das Verhältnis der beiden Grössen ist jedoch, im Gegensatz zu den Psalmen Salomos, nicht geklärt. Es kann aber keine Rede davon sein, dass dieses Thema die Kriegsrolle als Ganze geprägt hätte.

8.3.6. Das Fazit aus den Qumranschriften: Die praktische Bedeutungslosigkeit des Themas der Königsherrschaft Gottes in Qumran

Versucht man, aus den Qumrantexten ein Fazit zu ziehen, so fällt auf, wie wenig Wiederhall das Bild von Gott als König in Qumran gefunden hat, obwohl Traditionen, welche in einem Zusammenhang mit dem Tempel standen, gepflegt wurden und die Gemeinde stark priesterlich geprägt war. Die atl Theologie des Königtums Gottes war ja stark in der Tempeltheologie verwurzelt gewesen. Nur 4QSirSab , ein Text, welcher sich mit der himmlischen Liturgie befasst, nimmt auf die Tradition vom himmlischen König eingehender Bezug. Spuren finden sich noch in den liturgischen Teilen der Kriegsrolle (1 QM 12,7.8) und in ein paar wenigen liturgischen Fragmenten.

Eine wichtige Quelle für den Glauben an das Königtum Gottes sind die atl Psalmen. Sie wurden in Qumran gepflegt, scheinen aber in dieser Hinsicht keinen Einfluss gehabt zu haben. Die eigene Psalmensammlung 1QH ist so stark aus einer sektenspezifischen Sicht geschrieben, dass für universale Themen kein Platz bleibt.

Man darf annehmen, dass in der Sektenregel und in der exegetischen Literatur die Anliegen der Gemeinde von Qumran deutlich zum Ausdruck kommen. In der Sektenregel 1QSa ist von der Königsherrschaft Gottes nirgends die Rede und die Segensworte 1QSb befassen sich mit der Herrschaft Israels und seiner Repräsentanten. Die eschatologisch geprägte exegetische Literatur ist geradezu darauf bedacht, die Wende zur Heilszeit oder diese selber nicht mit der Königsherrschaft Gottes in Verbindung zu bringen. Dies geschieht nur gelegentlich in der Kriegsrolle, wo jedoch die deutlichste Stelle (1QM 6,6) noch aus vorqumranischer Zeit stammt und grösseres Gewicht auf der Herrschaft Israels liegt. Die übrigen Stellen stehen zudem noch in liturgischem Kontext.

[247] (Forts.) 974-80 mit Lit.

In Qumran wurde das AT als Heilige Schrift anerkannt. Insofern war das Königtum Gottes und seine Herrschaft eine bekannte und geglaubte Tatsache. Aber im Selbstverständnis der Gemeinde und in der eigenen Auslegung der atl Botschaft wurde dieser Glaube nicht besonders gepflegt oder weiterentwickelt. Er war überhaupt nicht zentral in der qumranischen Spiritualität. Dieses Phänomen konnten wir auch in der Henochliteratur (und in Jub) feststellen, sodass zu fragen wäre, ob es sich hier um ein essenisches Charakteristikum handelt.

9.KAPITEL : EIN SCHWER FASSBARES WERK - DIE TESTAMENTE DER ZWOELF PATRIARCHEN

Ueber die Testamente der zwölf Patriarchen ist in den letzten Jahren viel gearbeitet worden. Jedoch sind die wichtigen Einleitungsfragen nach Komposition, Entstehungszeit und geistiger Heimat kaum je in der Forschungsgeschichte so offen gewesen wie heute. Die relativ einheitliche Beurteilung während fünfzig Jahren im Anschluss an die Ausgabe und die Uebersetzung mit Kommentar von CHARLES[1] ist auseinandergebrochen.[2] Im jetzigen Zeitpunkt war es nicht zu verantworten, das Werk in ein anderes Kapitel zu integrieren. Als ein erratischer Block soll es für sich behandelt werden.

9.1. Einleitungsfragen

9.1.1. Textkritische Probleme

In der Textkritik des in griechischer Sprache erhaltenen Werkes konnte in den letzten Jahren festerer Grund gewonnen werden. Das ist viel, denn die Textüberlieferung ist sehr variantenreich. Insbesondere kommen in einigen Handschriften mehr und längere eindeutig christliche Passagen vor. Man glaubte deshalb, schon auf der Stufe der Textüberlieferung eine zunehmende Christianisierung feststellen zu können und bevorzugte den kürzeren Text. Diese Position liegt auch der kritischen Ausgabe von CHARLES[3] zugrunde. Sie ist heute nicht mehr haltbar. Die erhaltenen Handschriften zerfallen in zwei Familien (bk gegenüber allen übrigen Zeugen, die jedoch in Untergruppen aufgeteilt werden können). Wo nicht aufgrund der inneren Kritik entschieden werden kann, sind b(k)gle die besten Zeugen, die den Ausschlag geben. Für die neue kritische Ausgabe konnte in den meisten Fällen eine verantwortbare Entscheidung getroffen werden.[4] Grob gesagt, müssen die Wertun-

[1] Vgl. Greek Versions und Testaments (Uebersetzung mit Kommentar), beide 1908 erschienen.

[2] Zur Forschungsgeschichte und Literatur vgl. SLINGERLAND, Testaments. Wichtigste Beiträge: M. DE JONGE, Testaments; BECKER, Untersuchungen; M. DE JONGE (ed.), Studies (SVTP 3); ELTESTER, Studien; und zur Frage des qumranischen Ursprungs vgl. Anm.7.

[3] Vgl. Greek Versions IX-XXII; bei CHAP II 283-286. Er unterscheidet 2 Familien: α = chi und β = abdefg. α hat im allgemeinen einen kürzeren Text und wird von CHARLES bevorzugt.

[4] Vgl. SLINGERLAND, Testaments 67-74 und die textkritischen Artikel in SVTP

gen von CHARLES umgekehrt werden. "The longer 'Christian' text of the Testaments receives a primary place in text criticism while the shorter is relegated to a secondary position."[5]

9.1.2. Die Frage der Einheit der TestXII und ihrer religionsgeschichtlichen Einordnung

Die TextXII sind ein irritierendes Werk. Viel von dem in den haggadischen und paränetischen Partien enthaltenen Material ist religionsgeschichtlich neutral, d.h. es ist im Judentum denkbar, könnte aber auch von Christen, die ja ebenso das AT als Bibel hatten, aufgenommen worden sein.[6] In seiner jetzigen Gestalt ist das Werk christlich.[7] Die eindeutig christlichen Sätze stehen aber nur in Partien, die von der Zukunft handeln. Entfernt man einige deutlich christliche Aussagen, lässt sich das Werk auch als ein jüdisches verstehen. Der Umfang der eindeutig christlichen Stellen differiert in den Handschriften. Es ist aber nicht möglich, sie durch Textkritik auszuscheiden. Der Aufbau der TestXII ist nicht sehr einheitlich und das Werk weist Dubletten, Brüche und Widersprüche auf,[8] sodass literarkritisch gear-

[4](Forts.) 3, bes. H. DE JONGE, Textüberlieferung; ders., The Earliest Stage (mit genealog. Schema S.64). Zusammenfassung bei M. DE JONGE, New Editio Maior und jetzt in der neuen kritischen Ausgabe M. DE JONGE, Testaments (Edition) XXXIII-XLI. Vgl. ebd. XXV-XXVIII zu der von CHARLES überschätzten armenischen Uebersetzung und Anm.66. Am schwierigsten ist die textkritische Entscheidung, wenn sich die beiden Familien gegenüberstehen. Hier ist von Fall zu Fall zu entscheiden, vgl. H. DE JONGE, Earliest Stage 82; M. DE JONGE, New Editio Maior 178f.

[5]SLINGERLAND, Testaments 74.

[6]Vgl. ebd.100-112.

[7]Die Auffassung, das ganze Werk sei in Qumran entstanden, hat sich nicht durchgesetzt, vgl. M. DE JONGE, Christian Influence; SLINGERLAND, Testaments 44-47.54-65; BECKER, Untersuchungen 147-152.

[8]Einige Beispiele: Die Form der einzelnen Abschiedsreden (Einleitung, Lebensgeschichte, Paränese, Zukunftsaussagen) ist nicht immer durchgehalten. TAs hat überhaupt keine Lebensgeschichte. In TJos sind Paränese und Lebensgeschichte eng verwoben; hingegen hat es zwei anders gelagerte Lebensgeschichten (TJos 1,3-10,4 und 10,5-18,4). TL und TN legen grosses Gewicht auf Träume im Gegensatz zu den übrigen Testamenten. Joseph wird durchwegs als Vorbild gezeichnet, während TN 5-6 gegen Joseph geschrieben sind. Von den formal verwandten Sünde-Exil-Rückkehr-(SER) und Levi-Juda-Stücken konnte bisher nicht gesagt werden, nach welchen Regeln sie verteilt wurden (vgl. BECKER, Untersuchungen 177.181). Die eschatologischen Aussagen sind nicht sehr einheitlich.

beitet werden muss.[9]

Das fordern auch die aramäischen Paralleltexte zu TL aus Qumran und der Kairoer Geniza sowie die Zusätze in den griechischen Handschriften, die mit den aramäischen Fragmenten übereinstimmen. Zu TN ist zudem ein vollständiges hebräisches TN aus dem Mittelalter bekannt und ein hebräisches Fragment aus Qumran. Zu den haggadischen Teilen von TJud gibt es jüdische Parallelerzählungen in Jub und in einem rabbinischen Midrasch.[10] Das Verhältnis dieser Texte zu TestXII ist umstritten[11] und sie vermögen die Streitfrage nicht zu entscheiden, ob die TestXII eine jüdische Schrift sind, die christlich interpoliert wurde oder ob sie ein christliches Werk sind, das ältere Quellen benutzt hat.

BECKER nimmt eine in semitisierendem Griechisch geschriebene hellenistisch-jüdische Grundschrift aus der Zeit vor den Makkabäerkriegen an. Sie gehört zur Gattung der Testamentsliteratur und ist paränetisch ausge-

[9]Die Möglichkeiten und Grenzen der verschiedenen Methoden zur Erforschung der TestXII sind gut dargestellt bei SLINGERLAND, Testaments 91-106.

[10]Vgl. DENIS, Introduction 52f. Für die Qumranfunde ist BECKER, Untersuchungen 70-72 vollständiger und noch durch MILIK, Books 23f. zu ergänzen. MILIK will noch einige kleine aramäische Fragmente aus Höhle 4 und ein hebräisches aus Höhle 3 als Reste von Testamenten des Juda und des Joseph identifizieren, vgl. Ecrits préesséniens 97-102. Zu den Geniza-Texten vgl. GREENFIELD/STONE, Remarks on Testament of Levi (mit Korrekturen zum Text von CHARLES, Greek Versions).

[11]Testament Levi: Nach CHARLES, Greek Version LIV, schöpfen TL und die Paralleltexte aus einer gemeinsamen Quelle. M. DE JONGE, Testaments 38-52 führt die Fragmente und TL auf das originale Testament Levi zurück. Für MILIK, Testament de Lévi 405f. ist TL eine leicht glossierte Zusammenfassung von aramLevi. Nach HAUPT, Das Testament Levi, waren die Vorlage von TL und den aramäischen Texten sehr ähnlich (war mir nicht zugänglich; Angabe von M. DE JONGE, Interpretation 190); ähnlich HULTGARD, Eschatologie 45. BECKER, Untersuchungen 69-105 hält dagegen eine literarische Abhängigkeit für ausgeschlossen, es sind relativ feste mündliche Traditionen verarbeitet.
Das hebräische Testament Naftali ist nach BECKER, Untersuchungen 105-113 ein "Spätwerk, das zur Erhellung der literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Verhältnisse in TN nichts beitragen kann" (113), während M. DE JONGE, Testaments 52-60 hinter beiden ein originales TN sieht, welches hebr.TN z.T. besser bewahrt hat. Auch CHARLES, Greek Version LI-LIII nimmt eine gemeinsame Quelle an, hält aber das hebr.TN für ein Spätwerk, das zur Erhellung von TN nichts beiträgt. Aehnlich sind die Positionen bei TJud. Nach M. DE JONGE, Testaments 60-71 gehen alle Texte auf eine gemeinsame schriftliche Quelle zurück, während BECKER, Untersuchungen 114-126 nur traditionsgeschichtliche Verwandtschaft anerkennt.

richtet. Darüber legten sich in einem langen Wachstumsprozess bis ins 1.Jh. v.Chr. jüdische Erweiterungen, während die christliche Gemeinde frühestens anfangs 2.Jh. sich das Werk für ihre Zwecke dienstbar gemacht habe.[12]

M. DE JONGE dagegen spricht von einem christlichen Werk. Der Verfasser suchte, in der Absicht, ein Testament der zwölf Patriarchen zu schreiben, alles mögliche Material, meist schriftliche Quellen, zusammen und schrieb ein eigenständiges Werk in der Zeit zwischen 190 und 225 n.Chr.[13] Später änderte DE JONGE seine Position in einigen Punkten. Er lässt die Möglichkeit einer Gruppe von Verfassern zu und datiert die letzte Fassung in die Mitte oder zweite Hälfte des 1.Jh.n.Chr.[14]

Von der Entscheidung der Ursprungsfrage hängt es ab, ob die TestXII zur Erhellung des Frühjudentums beitragen können oder ob sie nur für das frühe Christentum Aussagekraft besitzen. Eine sichere Entscheidung ist zur Zeit nicht möglich und es kann hier nicht die ganze Frage von Grund auf neu behandelt werden. Es soll nur auf einige eher prinzipielle Schwächen beider Positionen hingewiesen werden.

BECKER ist vor allem an der Grundschicht interessiert und muss einen grossen Teil des jetzigen Textes nicht näher definierbaren jüdischen Schichten, die er 'Sammelbecken' nennt, zuschreiben. Die Ansätze zur Beschreibung

[12]Untersuchungen 371-77. Verzeichnis der jüdischen Zusätze, die hauptsächlich aus Tugend- und Lasterparänesen und apokalyptischen Elementen bestehen 401-406. Sie machen einen grossen Teil der TestXII aus. Zur Kritik an BECKER vgl. v.a. M. DE JONGE, Interpretation und der ganze Sammelband SVTP 3 passim.

[13]M. DE JONGE, Testaments 117-128. Zur Kritik an DE JONGE vgl. v.a. BECKER, Untersuchungen 145-147.

[14]Vgl. M. DE JONGE, Interpretation 184. 187 gesteht er sogar zu, dass die christlichen Autoren nur die letzten einer Reihe von Sammlern von Testamentsmaterial waren, das schriftlich und mündlich überliefert und für verschiedene Zwecke gebraucht wurde. Seine letzte Aussage dürfte Notes on Testament of Levi 252 sein: "My working-hypothesis is still that the very fact that a man or a group of people wanted to compose testaments of twelve patriarchs made him (or: them) look for all relevant material he (they) could find in order to put this together within a certain framework with a definite, primarily ethical purpose. This material was not only brought together, it was rewritten. The result of this process is obviously still very complex and extremely variegated. Yet we have not completely interpreted the text in front of us before we have explained how the present arrangement and composition makes sense." Vgl. noch Anm. 21.

dieser Schichten[15] sollten weitergeführt werden, um auch den Interpolationsprozess plausibel machen zu können. Grundlegend ist die Frage, ob BECKER nicht zu scharf literarkritisch argumentiert, ob nicht grössere Inkonsequenzen einem Verfasser zugemutet werden können, besonders wenn er mit Quellen und Traditionen arbeitet und ob ein Wechsel der literarischen Form in einem grösseren Ganzen auf verschiedene Verfasser hinweist. Das Problem stellt sich z.B. bei Apokalypsen innerhalb von Sünde-Exil-Rückkehr-Passagen. Umgekehrt ist es eigenartig, dass gleiche Formen, z.B. die Levi-Juda-Stücke, die ja ein präzises Anliegen vertreten und sich durch das ganze Werk ziehen, nur zum Teil der Grundschicht zugewiesen werden, zum andern Teil irgend einmal angewachsen sein sollen.[16] Da BECKERs Grundschicht hauptsächlich aus Paränesen besteht, läuft er in Gefahr, die eschatologischen Elemente zu unterschätzen bzw. existential zu interpretieren.[17] Dabei ist zu bedenken, dass auch diese Partien grosses Interesse gefunden haben und dass, wenn irgendwo, gerade hier interpoliert wurde. Kurz, es ist mit der Möglichkeit zu rechnen, dass die Grundschicht vielfältiger und weniger einheitlich war, dass dafür auch die Zusätze weniger umfassend sind. Auch der von BECKER seiner Analyse zugrundegelegte Text ist beanstandet worden. Sein eklektisches Vorgehen begünstigt Zirkelschlüsse zwischen textkritischen und literar- und formkritischen Argumenten. Er zeigt eine Vorliebe für den kürzeren Text, weil er traditionsgeschichtliche Gesetze auf die Textkritik übertragen will.[18]

DE JONGE legt sein Augenmerk auf die christliche Endgestalt der Testamente. Mit Recht will er diese zu verstehen versuchen. Dabei erliegt er

[15]Vgl. BECKER, Untersuchungen 401-406, wo er zwei sachlich zusammengehörende Hauptschichten unterscheidet: die der Tugend- und Lasterparänesen und die der apokalyptischen Zusätze. Diese letzte Schicht sei jedoch in den Einzelaussagen recht widersprüchlich, sodass die Stücke sich gegenseitig ausschlössen. Zum 'Sammelbecken' vgl. 373.

[16]Ebenso verhält es sich bei den SER-Stücken, vgl. BECKER, Untersuchungen 373. SER-Stücke sind Texte, welche die Geschichte nach einem festen Schema deuten: Auf die Sünde Israels folgt die Strafe, exemplarisch das Exil. Die Strafe führt zur Umkehr und dies dann zur Rettung. Die Levi-Juda-Stükke behandeln das Verhältnis Levi und Judas zueinander. Vgl. dazu Anm.23 und 9.2.

[17]Vgl. BECKERs Beschreibung der Theologie der Grundschrift 377-410, bes.401.

[18]Vgl. BECKER, Untersuchungen 24. Zur Kritik vgl. H. DE JONGE, Earliest Stage 80-86; M. DE JONGE, Testament Issachar 293f. BECKERs Uebersetzung der Testamente (1972) trage der textkritischen Entwicklung seit dem Erscheinen seiner 'Untersuchungen' keine Rechnung.

jedoch der Versuchung, zu stark zu harmonisieren. Er musste auch von der These eines einzigen christlichen Verfassers abrücken und ist nicht mehr sicher, ob er einen oder mehrere Verfasser annehmen sollte. Auch ist die Arbeitsweise dieser Verfasser widersprüchlich. Sie sollen ihre Quellen neu geschrieben haben. Wieso haben sie dann die Quellen oft ungeschickt verbunden und dem Werk keinen einheitlicheren Anstrich gegeben?[19]

Gerade diese nicht sehr klare Endgestalt des Werkes und die Tatsache, dass es eindeutig jüdische Texte gibt, die eine enge Verwandtschaft zu den TestXII aufweisen, zeigen, dass die TestXII nicht so eindeutig christlich sind wie die oft zu Vergleichen herangezogenen Schriften Didache, Barnabasbrief, Hirt des Hermas.[20] Die Korrekturen, die DE JONGE an seiner Position vorgenommen hat,[21] weisen doch darauf hin, dass ein jüdisches Werk christlich interpoliert wurde. Damit ist natürlich die praktische Schwierigkeit der Trennung von jüdischem und christlichem Material nicht aufgehoben. Weitere Klärungen sind zu erwarten von einer durchgehenden Analyse der christlichen Endgestalt des Werkes, die dessen Absicht herausarbeiten sollte und so die Arbeitsweise des Interpolators erhellen könnte, die dann mit anderer christlicher 'Interpolationsliteratur' zu vergleichen wäre.[22] Auch sollte versucht werden, mit der Hypothese eines komplexen jüdischen Werkes zu arbeiten, das relativ wenige Interpolationen von jüdischer und christlicher Hand aufweist. Eine solche Mittelposition zwischen BECKER und DE JONGE scheint mir am wahrscheinlichsten und ist ja auch in der Forschungsgeschichte oft vertreten worden. Hierbei könnten die formgeschichtlichen Analysen,

[19]Der Versuch, die Komposition von TL 2-7 in seiner jetzigen christlichen Form zu erklären, gibt nicht gerade ein vorzügliches Bild der Fähigkeiten der Verfasser, vgl. auch die Bemerkungen von M. DE JONGE, Notes on Testament of Levi 259: a "highly complex vision of heavenly journey". Ders., Testament Issachar 301: "Selbstverständlich ist die Komposition dieser Kapitel ungeschickt." Auch ist z.B. TAs 4,2 im Munde eines chrichtlichen Redaktors kaum denkbar.

[20]Vgl. M. DE JONGE, Testaments 120. Nach VAN ESBROEK, Rez. BECKER, in: AnBoll 89 (1971) 209 hätte auch Hippolyts Kommentar über die Segensworte Isaaks, Jakobs und Moses (PO 27) zum Vergleich herangezogen werden sollen. "Plus que la Didachè ou Hermas, il exclut l'éclosion des Testaments en milieu chrétien."

[21]Vgl. M. DE JONGE, Interpretation 185-187; ders., Christian Influence 196, wo er eingesteht, dass es wahrscheinlich eine jüdische Stufe gegeben hat, die aber so durch die christlichen Verfasser überarbeitet wurde, dass sie nicht rekonstruiert werden kann.

über die ja ein gewisser Konsens herrscht,[23] herangezogen werden. Zeigen sich sinnvolle Verbindungen verschiedener Formen? Zeigen sich Bezüge im Werk selber und ist das Ganze als Werk eines jüdischen Verfassers denkbar, der verschiedene Traditionen mit einem bestimmten Ziel verarbeitet hat? Es gibt neuere Arbeiten, die in diese Richtung weisen.[24]

9.1.3. Datierung, Ursprache, Herkunft

Solange der Umfang der Grundschrift und der verwendeten Quellen nicht klar ist, ist eine sichere Datierung nicht möglich, da nur einzelne Passagen mit einiger Sicherheit zeitlich fixiert werden können. Sie weisen jedoch mehrheitlich in die Hasmonäerzeit.[25]

Was die Ursprache betrifft, ist es klar, dass Vorlagen in semitischer Sprache vorhanden sind und dass der Beruf Issachars als Bauer nur aus Gen 49,15 LXX stammen kann, sodass die vollständigen TestXII in einem semitisie-

[22] Vgl. JERVELL, Ein Interpolator.

[23] In der Analyse der SER- und Levi-Juda-Stücke baut ja BECKER auf DE JONGE, Testaments 83-89 und andern auf; vgl. Untersuchungen 172-182. Für die Paränesen vgl. ASCHERMANN, Paränetische Formen. Für das ganze Werk vgl. BECKER, Untersuchungen 158-372, dessen Analysen allerdings anhand der neuen kritischen Textausgabe geprüft werden sollten.

[24] Vgl. z.B. SLINGERLAND, Testament of Joseph; NICKELSBURG, Studies on the Testament of Joseph; CORTES, El Testamento de Benjamin. Auch die Werke M. DE JONGEs (vgl. Anm.2 und 17) sind unter dieser Perspektive zu lesen. Viele Schwierigkeiten ergeben sich erst, weil er von der christlichen Endgestalt als Neuschöpfung ausgeht. Für die Eschatologie vertritt eine solche Position HULTGARD, Eschatologie. In der Forschungsgeschichte ist sie häufig vertreten worden.

[25] Die Priesterpolemik TL 14-16 wird als Reaktion gegen Hellenisierungstendenzen in der Zeit vor den Makkabäerkriegen angesehen, vgl. z.B. BECKER, Testamente 25. Sie ist aber wahrscheinlich gegen die späten Hasmonäer gerichtet, vgl. HULTGARD, Eschatologie 114-136, der sie mit der andersgearteten Polemik der Makkabäerbücher vergleicht. Aehnlich MACKY, Importance 327-330. TN 5,8 weist in die Zeit zwischen 198 v.Chr. und 63 v.Chr. Die Vorrangstellung Levis und die Stellen, die in der Heilszeit keinen Messias kennen, würden in die Zeit der Makkabäer passen. Die Hervorhebung Judas als Messias könnte, in Parallele zu PsSal, auf hasmonäische oder nachhasmonäische Zeit weisen, sofern sie nicht christlich ist, vgl. Anm. 39. RIESSLER, Schrifttum 1335 meint, die Spaltung des Volkes unter zwei Häupter (TJud 22 TSeb 9) könnte auf die Thronfolgestreitigkeiten zwischen Hyrkan II und Aristobul II anspielen. TJos 16,4 weist dagegen ins 1.Viertel des 2.Jh.v.Chr., vgl. BICKERMANN, Date, JBL 69 (1900) 245-260. Liste der Datierungen bei DENIS, Introduction 58f. MACKY, Importance 475 kommt auf Ende 1.Jh.v.Chr. ±25 Jahre. Die hier angenommene jüdische Grundschrift ist wohl ins 1.Jh.v.Chr. zu setzen.

renden Griechisch abgefasst sind.[26]

Der Entstehungsort ist umstritten. Die Formen der Paränese und die Unkenntnis der Geographie Palästinas weisen in hellenistisch-jüdisches Milieu, die Nähe gewisser Vorstellungen zum Qumran, das Interesse an bzw. die Polemik gegen die Hasmonäer nach Palästina.[27]

Auch der Ursprungskreis ist schwer zu bestimmen. Im Vergleich zu Qumran und auch zu Jub sind die TestXII weniger an Kult und Absonderung interessiert. Der häufige Verweis auf Gebote bezieht sich auf ethisches Verhalten, auf Tugenden und relativ allgemeine Anweisungen. Auch die offenere Haltung gegenüber den Heiden, das Interesse an ganz Israel (12 Stämme) lassen auf Kreise schliessen, die zwar auch gegen die Auflösung der Traditionen und die Vernachlässigung des Tempelkultes sind, sich aber nicht in eine Ghettoposition zurückziehen und die Probleme des Alltagslebens vernachlässigen wollen. KEE denkt an eine jüdische Gemeinde, die griechisch sprach und dachte, die aber nicht zu lokalisieren ist. Er weist auf den Einfluss der Stoa auf die Ethik der Testamente hin.[28]

Die Testamente können durchaus einen Beitrag zur Geschichte des Frühjudentums leisten, wenn sie auch mit Vorsicht gebraucht werden müssen.

9.1.4. Zum Problem der Eschatologie der TestXII

Die Eschatologie der TestXII ist ein umstrittenes Thema. Einen Versuch, die komplexe Materie in einer Gesamtschau darzustellen, legte HULTGARD vor.[29] Er nimmt die formgeschichtlichen Ergebnisse von DE JONGE, BECKER u.a. auf und unterzieht die Levi-Juda- und SER-Stücke einer inhaltlichen Analyse. Er versucht, sie in ihrem Zusammenhang zu sehen, geschichtlich einzuordnen und vergleicht sie dann mit den andern Stellen in den TestXII, die von der

[26] Vgl. DENIS, Introduction 57; BECKER, Testamente 17; CHARLESWORTH, Pseudepigrapha 213; KEE, Ethical Dimensions 268f., der darauf hinweist, dass für die stoisch geprägten ethischen Fachtermini kaum semitische Aequivalente existierten.

[27] Vgl. für hellenistisches Judentum BECKER, Testamente 25, dem CORTES, El Testamento 162 vorwirft, nur aufgrund der Unkenntnis der Targume zu dieser Position gekommen zu sein. Vgl. noch DENIS, Introduction 57f.; BECKER, Untersuchungen 151-154.

[28] Ethical Dimensions 270. HULTGARD, Eschatologie 66.135 tippt auf levitische Kreise, die Verbindung mit dem 'am haarez' haben.

[29] L'eschatologie des Testaments.

Zukunft handeln.

Ausgangspunkt sind die Figuren Levi und Juda. Der Verfasser hat schon eine Levi-Ideologie gekannt, deren Spuren in Jub und im aramäischen TL greifbar sind. Ursprünglich wollte diese Tradition die nachexilische Entwicklung legitimieren, die faktisch das Priestertum, geleitet durch den Hohepriester, zur Grundlage des jüdischen Gemeinwesens gemacht hatte. Diese Tradition wurde in der 1.Hälfte des 2.Jh.v.Chr. in der uns bekannten Form von antihellenistischen Priesterkreisen fixiert.

Die TestXII revidieren diese Tradition. Die priesterlichen und kultischen Funktionen Levis treten vor seiner Lehrerfunktion zurück, die Polemik gegen hellenisierende Priester wird im Rahmen der SER-Stücke verstärkt. Levi wird zu einer Idealgestalt, die sich abhebt von seinen Söhnen. Das weist auf levitische Kreise hin, die dem jetzigen Tempelkult kritisch gegenüberstehen.[30] Ein wichtiges Anliegen für die TestXII ist auch die Hervorhebung von Juda, der deutlich an zweiter Stelle nach Levi, aber über den andern Stämmen steht. Juda wird das Königtum zuerkannt, während Levi das Priestertum innehat. Damit kritisiert der Verfasser die Hasmonäer, weil sie das in der Tradition den Davididen vorbehaltene Königtum mit dem Priestertum vereint hatten und er hält die Hoffnung auf einen davidischen Messias aufrecht.[31]

Eine wichtige Rolle spielen auch die SER-Passagen. Die Beschreibung der Sünde und der Strafe schaut im wesentlichen auf die Geschichte Israels und der Patriarchen zurück, enthält aber auch aktualisierende Züge, während die Rückkehr-Partien eigentliche Voraussagen enthalten, sodass man nur hier von einer eigentlichen Eschatologie sprechen kann. Das Element der Rückkehr ist zwar variabler formuliert,[32] aber es lassen sich doch einige Grundzüge herausschälen. On trouve "à l'intérieur des péricopes 'péchés - châtiment - restauration', une eschatologie succinte mais cohérente. Une intervention divine, qui amènera le rassemblement des dispersés à la terre de Palestine

[30]Vgl. ebd.43-49.

[31]Vgl. ebd. 59.80-81. Die Levi-Juda-Stücke sind aber nicht eigentlich messianisch. Sie betonen die Auferstehung und dass das Heil an das priesterliche und königliche Amt gebunden ist. Vgl. HULTGARD, Eschatologie 64f.; BECKER, Untersuchungen 179.

[32]Vgl. HULTGARD, Eschatologie 147.

(sic) et à Jerusalem (sic). Israel vivra en paix et en sécurité. L'intervention divine aboutit parfois à une apparition personnelle de Dieu. Des passages 'Lévi et Juda' et de Juda 22:3 on peut déduire que, dans le milieu des Testaments, on espérait pour cet Israel futur un grand sacerdoce et une royauté davidique ... Mais cette attente n'est qu'au second plan des espérances eschatologiques."[33] Die SER-Stücke bilden ein konstitutives Element der TestXII und sind keine späteren Zusätze.[34] Es ist aber noch ihr Verhältnis zu den andern eschatologischen Aussagen der TestXII zu klären.

Eine inhaltliche Analyse zeigt die Vielfalt der eschatologischen Themen, die aber nicht so widersprüchlich ist, dass deren Koexistenz im gleichen Werk durch vielfältige Zusätze und Ueberarbeitungen erklärt werden müsste.[35] Der Verfasser der TestXII konnte in den schematischen, stark durch biblische Traditionen geprägten SER-Stücken seine Eschatologie nicht entfalten. Präzisierungen und Entfaltungen brachte er in andern Stücken, in den "prédictions finales du patriarche",[36] den Visionen (TL 2-4 TN 6 TJos 19) und in der "prédiction parénétique".[37] Diese Aussagen bilden kein striktes System, aber sie nehmen Elemente eines Schemas auf, das am vollständigsten in TJud 21,7-25,5 und TSeb 9,5-10,3 ausgeführt ist.[38] "La structure de la composition actuelle et les grands thèmes eschatologiques : restauration d'Israel, participation des nations au salut, avènement de la Divinité, apparition du messie davidique, résurrection et jugement ont été présents dès

[33]ebd.199.

[34]Vgl. dazu ebd.191-199 mit Literatur.

[35]Abgesehen von einigen Modifikationen, der christlichen Zusätze und der Figur des Heilspriesters. Zum Folgenden vgl. HULTGARD, 199-264, zusammengefasst 265f.

[36]HULTGARD, Eschatologie 265. TSim 6 TJud 25 TSeb 10,1-3 TB 10,5-10. Sie folgen auf die SER-Stücke, in TJud und TSeb direkt, und sind so eingeleitet, dass sie das eschatologische Geschehen fortsetzen.

[37]HULTGARD, Eschatologie 266. Visionen: TL 2-4 TN 6 TJos 19. Prédiction parénétique: TD 6,1-7 TN 8,2f. TB 10,11-11,2. An diesen drei Stellen wird eine Ermahnung durch eine eschatologische Aussage abgeschlossen.

[38]Hier schliesst die 'prédiction du patriarche' unmittelbar an das SER-Stück an. "Cette organisation du texte opère un classement des événements eschatologiques, qui correspond certainement aux intentions de l'auteur." (HULTGARD, Eschatologie 265; vgl. das Schema 266, wo auffällt, dass der davidische Messias nur TJud 24,5-6 vorkommt.

la rédaction initiale des Testaments."[39]

HULTGARD hält nur wenige Texte mit dieser eschatologischen Konzeption, genauer mit dem davidischen Messias, für unvereinbar. TL 18 TJud 24,1-3 TDan 5,10-11 reden von einem Priester, der aus Levi und Juda gleichzeitig stammt, der als eigentliche Retterfigur viel weitere Funktionen hat als der davidische Messias. Sie stammen deshalb von einer späteren jüdischen Bearbeitung der TestXII in der Diaspora aus dem Anfang unserer Zeitrechnung.[40] Die Texte, aus denen HULTGARD diesen Retterpriester (prêtre-sauveur) erhebt, sind schwierig und könnten auch stark christlich überarbeitet sein. HULTGARDs Analyse von TL 18 ist recht spekulativ. Er arbeitet stark mit Paralleltexten, die dann das erhellen sollten, was nicht im zu erklärenden Text steht. Die Texte, die seine Interpretation von TL 18 stützen sollten, geben kaum so viel her. Zu TD 5,10-12 siehe 9.2. Der Stern aus Jakob TJud 24,1 nimmt Num 24,17 auf. Er bezieht sich auf einen König, nicht auf einen Priester. Zu diesem Text bemerkt HULTGARD: "Il n'y a donc pas de raisons suffisantes pour considérer la formulation de Juda 24,1-3 comme spécifiquement chrétienne. Mais elle se prête naturellement sans difficultés à une interprétation chrétienne." (!)[41] Der Vergleich mit andern jüdischen messianischen Figuren (300-326) zeigt nur, dass es deren mehrere unterschiedliche gab und dass die Tendenz bestand, ihre Aufgaben zu erweitern. Der Vergleich mit der heidnischen Umwelt (326-381) ergibt eine gewisse Aehnlichkeit des Retterpriesters mit dem Herrscherkult, sodass HULTGARD vermutet, die Figur solle ein jüdisches Gegengewicht darstellen (368). Prinzipiell ist eine solche Gestalt schon denkbar, nur scheint mir, dass sie nicht aus den wenigen Texten erhoben werden kann. Zudem sind gerade diese Texte stark durch

[39]HULTGARD, Eschatologie 265. Diese These hat den Vorteil, dass sie nicht auf ein anonymes, vielfältiges Wachsen zurückgreifen muss. Nicht jeder Wechsel in der literarischen Form weist ja auf einen sekundären Zusatz hin. Natürlich ist es gerade bei den TestXII schwer zu entscheiden, wieviel Spannungen im Text der Verfasser durchgehen liess und ob nicht die 'Modernisierung' der Eschatologie das Resultat einer sorgfältigen Bearbeitung ist. Immerhin können die eschatologischen Partien mit HULTGARD sinnvoll erklärt werden. Am diskutablesten erscheint mir die Figur des davidischen Messias. Die beiden einzigen Texte, die eine solche Figur mit genauen Funktionen erwähnen (TJud 24 und TJos 19), zeigen stark christliche Züge und HULTGARDs Exegese ist nicht sehr überzeugend (204-230). Hat eine spätere Hand (evtl. erst die christliche) auf ein davidisches Königtum grossen Wert gelegt und diese messianischen Stücke eingesetzt?

[40]Vgl. HULTGARD, Eschatologie 322-326; ähnlich MACKY, Importance 306-392, der allerdings den neuen Priester der Grundschicht zuschreibt. Seine Methode ist derjenigen von HULTGARD ähnlich, indem er verschiedene dunkle Stellen zu einem Gesamtbild komponiert und sogar Parallelen aus andern Schriften zur Erhellung heranzieht, was sehr gewagt ist (vgl. auch 393f.).

[41]HULTGARD, Eschatologie 322-326. Vgl. noch 296: "Les testaments contiennent d'autres passages qui évoquent, semble-t-il, l'image du prêtre-sauveur. Le problème de l'interprétation de ces passages est particulièrement difficile, puisqu'on est en présences (sic) de textes qui ont subi des rédactions successives." (TL 8,14f. TR 6,8 TN 4,5 TD 6,1-7).

christliche Redaktion verändert worden, sodass ihre jüdische Form kaum noch rekonstruierbar ist.

So liegt das Verdienst HULTGARDs darin, dass er die Eschatologie der Grundschicht besser gefasst und erhellt hat.

Wenden wir uns nun den Texten zu, die von der Königsherrschaft Gottes handeln, um zu schauen, ob sie in diesem Rahmen sinnvoll verstanden werden können.

9.2. Testament Dan (TD) 5,13: Ein Beispiel für die Aufnahme der Vorstellung der Königsherrschaft Gottes innerhalb einer weiterentwickelten Eschatologie

TD 5 ist ein vielschichtiges Stück. 5,1-3 nehmen das Bekenntnis Dans 1,3 auf und formen es zu einer Mahnung um. 5,4-13 folgt die Zukunftsschau.

4. οἶδα γὰρ ὅτι ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ἀποστήσεσθε τοῦ κυρίου, καὶ προσοχθιεῖτε τῷ Λευί, καὶ πρὸς Ἰούδαν ἀντιτάξεσθε· ἀλλ' οὐ δυνήσεσθε πρὸς αὐτούς. ἄγγελος γὰρ κυρίου ὁδηγεῖ ἑκατέρους, ὅτι ἐν αὐτοῖς στήσεται Ἰσραήλ. 5. καὶ ὡς ἂν ἀποστῆτε ἀπὸ κυρίου, ἐν πάσῃ κακίᾳ πορεύεσθε, ποιοῦντες βδελύγματα ἐθνῶν, ἐκπορνεύοντες ἐν γυναιξὶν ἀνόμων καὶ ἐν πάσῃ πονηρίᾳ, ἐνεργούντων ἐν ὑμῖν τῶν πνευμάτων τῆς πλάνης. 6. ἀνέγνων γὰρ ἐν βίβλῳ Ἐνὼχ τοῦ δικαίου ὅτι ὁ ἄρχων ὑμῶν ἐστιν ὁ σατανᾶς, καὶ ὅτι πάντα τὰ πνεύματα τῆς πορνείας καὶ τῆς ὑπερηφανίας τῷ Λευὶ ὑπακούσονται, τοῦ παρεδρεύειν τοῖς υἱοῖς Λευί, τοῦ ποιεῖν αὐτοὺς ἐξαμαρτάνειν ἐνώπιον κυρίου. 7. καὶ υἱοί μου ἐγγίζοντές εἰσι τῷ Λευὶ καὶ συνεξαμαρτάνοντες αὐτοῖς ἐν πᾶσιν· καὶ υἱοὶ Ἰουδὰ ἔσονται ἐν πλεονεξίᾳ, ἁρπάζοντες τὰ ἀλλότρια ὡς λέοντες. 8. διὰ τοῦτο ἀπαχθήσεσθε σὺν αὐτοῖς ἐν αἰχμαλωσίᾳ, κἀκεῖ ἀπολήψεσθε πάσας τὰς πληγὰς Αἰγύπτου καὶ πάσας πονηρίας τῶν ἐθνῶν· 9. καὶ οὕτως ἐπιστρέψαντες πρὸς κύριον ἐλεηθήσεσθε, καὶ ἄξει ὑμᾶς εἰς τὸ ἁγίασμα αὐτοῦ, βοῶν ὑμῖν εἰρήνην. 10. καὶ ἀνατελεῖ ὑμῖν ἐκ τῆς φυλῆς Ἰουδὰ καὶ Λευὶ τὸ σωτήριον κυρίου· καὶ αὐτὸς ποιήσει πρὸς τὸν Βελιὰρ πόλεμον, καὶ τὴν ἐκδίκησιν τοῦ νίκους δώσει πατράσιν ἡμῶν. 11. καὶ τὴν αἰχμαλωσίαν λάβῃ ἀπὸ τοῦ Βελιάρ, ψυχὰς ἁγίων, καὶ ἐπιστρέψει καρδίας ἀπειθεῖς πρὸς κύριον, καὶ δώσει τοῖς ἐπικαλουμένοις αὐτὸν εἰρήνην αἰώνιον· 12. καὶ ἀναπαύσονται ἐν Ἐδὲμ ἅγιοι, καὶ ἐπὶ τῆς νέας Ἰερουσαλὴμ εὐφρανθήσονται δίκαιοι, ἥτις ἔσται εἰς δόξασμα θεοῦ ἕως τοῦ αἰῶνος. 13. καὶ οὐκέτι ὑπομένει Ἰερουσαλὴμ ἐρήμωσιν, οὐδὲ αἰχμαλωτίζεται Ἰσραήλ, ὅτι κύριος ἔσται ἐν μέσῳ αὐτῆς, τοῖς ἀνθρώποις συναναστρεφόμενος, καὶ ἅγιος Ἰσραὴλ βασιλεύων ἐπ' αὐτοὺς ἐν ταπεινώσει καὶ ἐν πτωχείᾳ· καὶ ὁ πιστεύων ἐπ' αὐτῷ βασιλεύσει ἐν ἀληθείᾳ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. [42]

---

[42] Text: M. DE JONGE, Testaments (Edition) 107-109. Der Text ist fast iden-

(4) 'Denn ich weiss, dass ihr in den letzten Tagen vom Herrn abfallen werdet:

Und ihr werdet Levi erzürnen und euch gegen Juda auflehnen. Aber ihr werdet gegen sie nichts vermögen. Denn ein Engel des Herrn wird sie beide führen und durch sie wird Israel Bestand haben.
(5) Wenn ihr vom Herrn abfallt, werdet ihr in aller Bosheit wandeln und die Greuel der Heiden vollbringen und Unzucht treiben mit den Frauen der Gesetzlosen. Und in jeder Bosheit wirken in euch die Geister des Irrtums. (6) Ich las in der Schrift Henochs des Gerechten, dass euer Herrscher der Satan ist und dass alle Geister der Hurerei und des Uebermuts Levi zu Diensten sein werden, um sich mit den Söhnen Levis eifrig zu befassen, um zu erreichen, dass sie vor dem Herrn sündigen. (7) Und meine Söhne werden sich Levi nähern und mit ihnen in allen Dingen sündigen. Und die Söhne Judas werden habsüchtig sein und fremdes Eigentum wie Löwen rauben.

(8) Darum werdet ihr mit ihnen in Gefangenschaft geführt werden. Und dort werdet ihr alle Plagen Aegyptens und alle Uebeltaten der Völker auf euch nehmen (müssen).

(9) Und wenn ihr so umkehrt zum Herrn, werdet ihr Erbarmen finden

und er wird euch zu seinem Heiligtum bringen und wird euch Frieden zurufen.
(10)[Und aus dem Stamm Juda und des Levi wird euch das Heil des Herrn aufgehen.]
Und er selbst wird gegen Beliar Krieg führen und siegreiche Rache über seine Feinde[43] geben.
(11) Und die Gefangenen wird er Beliar abnehmen [die Seelen der Heiligen].
Und er wird die ungehorsamen Herzen zum Herrn hinwenden.
Und er wird ewigen Frieden geben denen, die ihn anrufen.
(12) Und die Heiligen werden in Eden ausruhen,
und über das neue Jerusalem werden sich die Gerechten freuen.
Dieses wird sein zur Verherrlichung Gottes in Ewigkeit.
(13) Und Jerusalem wird nicht länger Verwüstung erdulden,
noch Israel in Gefangenschaft bleiben,
denn der Herr wird in seiner Mitte sein [und mit den Menschen wandeln],
und der Heilige Israels wird über sie König sein
[in Erniedrigung und Armut; und wer auf ihn vertraut, wird in Wahrheit

[42](Forts.) tisch mit b. Dazu noch folgende Bemerkungen: V.5: εκπορευοντες b ist mit den übrigen Hss εκπορνευοντες zu lesen. V.6: πορνεια be ist die schwierigere Lesart, da sich so in V.5.6 drei verschiedene Begriffe ergeben (πονηρια, πλανη, πορνεια). dg πλανης και της πορνειας und chi πονηρια nehmen je die Begriffe von V.5 auf. V.9: βοων nur b gegen alle andern Hss, die eine Futurform von διδωμι haben (vgl. CHARLES, Greek Version 138 A.81). b ergibt jedoch auch einen Sinn. SCHNAPP bei KAP II 485 lässt es stehen. V.10: περασιν in b k ist gegenüber πατρασιν in den übrigen Handschriften nach CHARLES, Greek Version 139 A.87 eine schlechte Emendation für das schwierige πατρασιν. Seine Konjektur in Feinde (πολεμιοις) ist oft übernommen worden; vgl. BECKER, Untersuchungen 353 A.3. V.13: αιχμαλωτιζεται. Die andern Zeugen lesen Futur, ebenso den Artikel vor αγιος Ισραηλ, was sinngemäss sicher richtig ist, vgl. Anm.53.

[43]Siehe Anm.42.

im Himmel herrschen.][44]

Die einzelnen Elemente des Textes hat BECKER herausgearbeitet.[45] Das Grundschema ist ein Sünde-Exil-Rückkehr (SER)-Stück:

1. Element der Sünde 5,4-7
2. Element des Gerichts 5,8
3. Element der Umkehr 5,9a
4. Element der Heilsrestitution 5,9b-13.

Das Element der Sünde ist V.4b durch ein Levi-Juda-Stück und V.6f. durch eine Erweiterung ausgebaut worden, das Element der Heilsrestitution in V.10-12 durch eine kleine Apokalypse. BECKER betrachtet diese Erweiterungen als spätere Zusätze, aber es ist doch mit HULTGARD zu fragen, ob nicht der Verfasser die Erweiterungen hätte vornehmen können. Denn der ganze Text V.4-13 ist durchaus sinnvoll und man müsste dann nicht auf einen nicht näher greifbaren Erweiterungsprozess zurückgreifen.

Das Levi-Juda-Stück V.4b bezieht den Abfall vom Herrn V.4a konkreter auf die Situation des Stammes Dan zur Zeit des Verfassers. Nachdem er lange nicht zum jüdischen Staat gehört hatte, wurde sein Gebiet von den Hasmonäern erobert und die Bewohner wurden zur Bekehrung gezwungen. Sie werden hier aufgefordert, ihren Glauben zu bewahren.[46]

V.5 setzt das ursprüngliche SER-Stück die Beschreibung der Sünden fort. Die Stammesangehörigen werden in Bosheit wandeln, die durch die Geister des Irrtums bewirkt wird. V.6f. nimmt das Thema der Geister auf: Satan herrscht

[44]Uebersetzung nach BECKER, Testamente, angepasst an die neue Textausgabe von DE JONGE, Testaments. V.5b 'Und in jeder Bosheit' wird von DE JONGE zum Vorhergehenden gezogen.

[45]Vgl. zum Folgenden Untersuchungen 349-354; ders., Testamente 95 A.4a.

[46]Vgl. zu dieser Interpretation HULTGARD, Eschatologie 57f. TD 5,4 gehört mit TR 6,5-7 und TSim 5,4-6 zu einer Sondergruppe von Levi-Juda-Stücken, die von einer Auflehnung gegen Levi (-Juda) und vom Sieg Levis sprechen (vgl. BECKER, Untersuchungen 179). Sie stehen in den Testamenten der drei Stammväter, deren Gebiet von den Hasmonäern erobert und zwangsjudaisiert wurde. HULTGARD, Eschatologie 55 sieht in ihnen ursprünglich hasmonäische Propaganda aus der Zeit um 100 v.Chr. Sie wurden vom Verfasser der Testamente eingebaut mit dem Zweck, die Neubekehrten im Glauben zu bewahren, indem sie Gehorsam gegen Levi üben sollen. Dabei symbolisiert Levi in den TestXII nicht mehr die Hasmonäer, sondern das levitische Priestertum in seiner Funktion als Toralehrer (57). Es besteht kein Grund, die Stücke als spätere Einfügung zu betrachten (55).

über die Söhne Dans.[47] Die Verse geben dem Verfasser Gelegenheit, Kritik an den Söhnen Levis und Judas anzubringen.[48]

V.8-9a folgen die Elemente des Gerichtes und der Umkehr. Steicht man V.10a 'Und aus dem Stamm Juda und des Levi wird euch das Heil des Herrn aufgehen.' als christliche Interpolation, geht der Text sinnvoll weiter und die folgende Apokalypse V.10b-12 spricht vom Handeln Gottes in der Endzeit.[49]

[47] Zu Satan vgl. TD 3,6 6,1 TG 4,7 TAs 6,4 (abdefg). Er ist kein grundsätzlich anderer als Beliar (vgl. MACKY, Importance 176f.), und die Stelle darf nicht überinterpretiert werden im Sinne, dass damit der Stamm Dan vom Heil ausgeschlossen sei (vgl. dazu BECKER, Untersuchungen 350; ders., Testamente 95 A.6b; HULTGARD, Eschatologie 90). Das Buch Henochs, des Gerechten, ist wohl literarische Fiktion. Henoch ist der Zukunftsseher par excellence, vgl. M. DE JONGE, Testaments 84.

[48] HULTGARD, Eschatologie 89f.92 macht mit Recht darauf aufmerksam, dass die Verherrlichung Levis und Judas nicht in Widerspruch treten muss mit Kritik an ihren Söhnen, besonders wenn Levi und Juda Idealfiguren sind und die TestXII auch sonst kritisch gegenüber der amtierenden Priesterschaft eingestellt sind; vgl. noch MACKY, Importance 324f. Schwierigkeiten bereitet im Text τω Λευι vor υπακουσονται in bdg. Jedoch auch der Wegfall in chi löst das Problem nicht, vgl. CHARLES, Greek Version 138 A.58; HULTGARD, Eschatologie 90.

[49] Vgl. die Diskussion bei BECKER, Untersuchungen 351f. Das ursprüngliche Subjekt in V.10b-12 ist Gott, vgl. BOUSSET, Testaments 152. και αυτος V.10b schliesst bruchlos an V.9a an. Will man es auf V.10a beziehen, ist der Anschluss ungeschickt, was sogar M. DE JONGE, Testaments 87 zugab; vgl. noch VAN DER WOUDE, Messianische Vorstellungen 205. Die Variante αυτος γαρ (chi) will dies glätten. Für christlichen Zusatz spricht auch in V.10 die Reihenfolge Juda-Levi. V.11c προς κυριον ist nur eine kleine Unklarheit (vgl. BOUSSET, Testamente 152). Anders argumentiert HULTGARD, Eschatologie 293-296. Er sieht in 5,10-12 ein Stück, das vom zukünftigen Retterpriester spricht, denn da V.11 von einer Heilsfigur die Rede ist, die nicht Gott selber ist, müsse sich V.10b και αυτος auf diese Figur beziehen. V.10a ist folglich ein Levi-Juda-Stück, das für diese Retterpriestergestalt retouchiert wurde. Dass in V.11f. nicht von Gott die Rede ist, will er durch die vagen Parallelen mit TL 18,10-14 beweisen. Nun ist aber auch zu fragen, ob nicht ursprünglich auch in TL von Gott selber die Rede war, vgl. BECKER, Untersuchungen 297f. Bei beiden Stellen würde man im Einklang mit der sonstigen jüdischen Literatur Gott als Subjekt annehmen. Nur der zweifelhafte Zusammenhang lässt die Frage nach einer messianischen Figur überhaupt aufkommen. Diese wäre aber so ins Uebermenschliche gesteigert, erscheint nirgends in den TestXII klar bezeugt und hat in der übrigen zwischentestamentlichen Literatur überhaupt keine Resonanz, sodass man diese Hypothese einer neuen jüdischen Rettergestalt besser fallen lässt und die Stellen so erklärt, dass durch christliche Bearbeitung die Passagen auf Christus übertragen wurden, besonders da auch sonst in diesen Kapiteln christlicher Einfluss sehr wahrscheinlich ist. Gerade in TD lässt sich das gut zeigen und aus TD kann man keine jüdische Heilsgestalt herauslesen.

Mit der Einfügung dieser Verse kann das Element der Rettung, das in den SER-Stücken auf die Rückkehr aus dem Exil bezogen ist, aktualisiert und die vom Verfasser vertretene 'moderne' Heilskonzeption vermittelt werden. An das Stichwort vom Frieden V.9 schliesst eine Beschreibung des eschatologischen Kampfes zwischen Gott und Beliar an. Die Feinde werden besiegt, die Gefangenen befreit,[50] die ungehorsamen Herzen[51] zu Gott gewendet, diejenigen, welche Gott anbeten, erhalten ewigen Frieden, die Heiligen ruhen in Eden, im neuen Jerusalem.[52]

V.13 folgt der Schluss des ursprünglichen SER-Stückes. 'Und mit den

[50]Der Text ist nicht sehr klar. Vgl. Anm.42 zur Textkritik. Die Befreiung aus der Gefangenschaft könnte sich auf die Kriegsgefangenen des eschatologischen Krieges beziehen, oder, symbolisch, eine Befreiung von der Sünde, deren Ursprung der Teufel ist, bezeichnen, vgl. HULTGARD, Eschatologie 294. Für das zweite spricht TD 6,1-7. Diese Verse sprechen von einem Reich des Feindes (V.2.4) und stehen in ihrem apokalyptisch-dualistischen Weltbild TD 5,10-12 nahe, vgl. BECKER, Untersuchungen 354f. TD 6 ist ein weiterer Mosaikstein, mit welchem der Verfasser seine eschatologischen Vorstellungen malt. Er erklärt, wie man dem Feindesreich in der Gegenwart entgehen kann. Das Verhalten bestimmt die Zugehörigkeit zu den beiden Reichen. Die, welche den Herrn anrufen, sind jedoch besonders gefährdet. Am Tage der Umkehr Israels (chi; abdefg 'Glauben', vgl. dazu BECKER, Testamente 97 A.4a) wird das Reich des Feindes zu Ende sein. Nach den SER-Passagen und z.B. TD 5,9 wird sich Gott dann erbarmen und die Endzeitereignisse einleiten. In TD 6,2 haben chidef βασιλεια του θεου, bg βασιλεια του εχθρου. CHARLES, Greek Version 140 A.9 scheint hier, entgegen seiner sonstigen Wertung die Hss bg vorzuziehen; bei CHAP II 336 übersetzt er 'enemy'. Diese Variante setzen stillschweigend auch voraus SCHNAPP bei KAP II 485; RIESSLER, Schrifttum 1206; M. DE JONGE, Testaments 93; BECKER, Testamente 97; HULTGARD, Eschatologie 253f. Für sie spricht auch V.4 βασιλεια του εχθρου und der Inhalt des ganzen Abschnittes. Die Variante βασιλεια του θεου könnte dadurch entstanden sein, dass man κατεναντι nicht mehr in seiner ursprünglichen Bedeutung 'gegenüber', sondern als 'vor' verstanden hat und so den Text korrigieren musste. Nach PASSOW, Handwörterbuch der griechischen Sprache, Leipzig [5]1847, II 1672 kann es diese Bedeutung haben. ψυχας αγιων V.11 ist eine Glosse, die den Text auf die Verstorbenen bezieht, und falls sie christlich ist, auf die Höllenfahrt Christi anspielt, vgl. BECKER, Untersuchungen 353; HULTGARD, Eschatologie 294f.

[51]HULTGARD, Eschatologie 295 bezieht καρδιας απειθεις auf die Heiden und verweist auf Sib 3,668 Lk 1,17. Das ist nicht unmöglich, jedoch unwahrscheinlich, da in Sib im Kontext eindeutig von Heiden die Rede ist, hier aber nicht.

[52]Zu V.10-12 vgl. TL 18,10-14. Zum eschatologischen Jerusalem die Stellen bei BECKER, Testamente 96 A.12e und Hen 25 und Hen 91,13. Es ist zu beachten, dass in den TestXII nirgends gesagt ist, es komme vom Himmel herab oder sei anderswo als am Ort des irdischen Jerusalems!

Menschen wandeln' und 'in Erniedrigung ... herrschen' sind christliche Zusätze.[53] Nach ihrer Ausscheidung hat man einen schönen Abschluss:

και ουκετι υπομενει Ιερουσαλημ ερημωσιν
ουδε αιχμαλωτιξεται Ισραηλ,
οτι κυριος εσται εν μεσω αυτης
και ο αγιος Ισραηλ βασιλευων επ αυτους.

Dieser Schluss des SER-Stückes ist jetzt natürlich von der 'korrigierten' Eschatologie her, d.h. unter Berücksichtigung der Ergänzungen des Verfassers, zu interpretieren. Die Gerechten werden in einem paradiesischen Zustand leben, sich über das Neue Jerusalem auf Erden freuen. Im Neuen Jerusalem ist Gott anwesend und er herrscht als König.

Die ganze Komposition besteht zwar formal aus verschiedenen Elementen, ist auch nicht völlig homogen, aber es scheint mir doch plausibler, sie als Werk eines Verfassers zu bezeichnen,[54] als auf mehrfache jüdische Ueberarbeitung zurückgreifen zu müssen. Der Verfasser hat seine Ergänzungen (V.10-12) zur vorgegebenen Eschatologie vor V.13 eingefügt, weil er als Zusammenfassung der Geschehnisse der Endzeit das Thema der Gottesherrschaft an den Schluss setzen wollte.

Die christliche Redaktion hat dann mit ein paar gezielten Strichen das Element der Heilsrestitution auf Christus übertragen.

9.3. Testament Benjamin 9,1-2: Die Königsherrschaft des Herrn zeigt sich im Königtum Sauls.

Die textliche Ueberlieferung in TB ist ziemlich divergent und es scheint recht schwierig, einen sicheren Text zu gewinnen. Immerhin ergibt sich in TB 9,1-2 unter Zugrundelegung von b ein Sinn, wenn auch einige Korrekturen anzubringen sind.[55]

[53]Das legt schon der Inhalt nahe. Der erste Zusatz passt einigermassen. Durch ihn wird κυριος mit Christus identifiziert. Im zweiten drückt 'Herrschaft in Niedrigkeit und Armut' das christliche Paradox aus. Der Zusatz hat jedoch zur Folge, dass das Gottesprädikat ο αγιος Ισραηλ auf Christus bezogen werden muss. b hat dies gespürt und den Artikel weggelassen, vgl. BECKER, Untersuchungen 352; HULTGARD, Eschatologie 149f.; CHARLES, Greek Version 139; BOUSSET, Testamente 152; auch DE JONGE, Testaments 92.

[54]Gestützt auf Anm.46 und die Kritik an den Söhnen Levis in V.6f., die in andern Partien der TestXII gegen die Hasmonäer gerichtet ist (vgl. HULTGARD, Eschatologie 114), kann das Stück in den Anfang des 1.Jh.v.Chr. datiert werden.

[55]Vgl. BECKER, Untersuchungen 253; M. DE JONGE, Christian Influence 236;

IX. Ὑπονοῶ δὲ καὶ πράξεις ἐν ὑμῖν οὐ καλὰς ἔσεσθαι, ἀπὸ λόγων Ἐνὼχ τοῦ δικαίου. πορνεύσετε γὰρ πορνείαν Σοδόμων, καὶ ἀπολεῖσθε ἕως βραχύ, καὶ ἀνανεώσεσθε ἐν γυναιξὶ στρήνους, καὶ ἡ βασιλεία κυρίου οὐκ ἔσται ἐν ὑμῖν· ὅτι εὐθὺς αὐτὸς λήψεται αὐτήν. 2. πλὴν ἐν μερίδι ὑμῶν γενήσεται ναὸς θεοῦ, καὶ ἔνδοξος ἔσται ὁ ἔσχατος ὑπὲρ τὸν πρῶτον. καὶ δώδεκα φυλαὶ ἐκεῖ συναχθήσονται καὶ πάντα τὰ ἔθνη, ἕως οὗ ὁ ὕψιστος ἀποστείλῃ τὸ σωτήριον αὐτοῦ ἐν ἐπισκοπῇ μονογενοῦς προφήτου.

(1) 'Ich nehme aus den Worten Henochs, das Gerechten, an, dass keine guten Taten unter euch sein werden. Denn ihr werdet die Hurerei Sodoms treiben und bis auf wenige zugrunde gehen. Und ihr werdet die Wollust zu den Frauen aufleben lassen. Und die Herrschaft des Herrn wird nicht unter euch sein, denn er selbst wird sie alsbald fortnehmen. (2) Jedoch, in eurem Anteil wird entstehen ein Tempel Gottes und der letzte wird herrlicher sein als der erste. Und die Zwölf Stämme werden sich dort versammeln und alle Völker, bis der Höchste sein Heil sendet durch die Heimsuchung des einziggeborenen Propheten.'

Die beiden Verse bilden ein leicht modifiziertes SER-Stück.[56] V.1a ist die Einleitung, V.1b folgt auf die Sündenbeschreibung ein erstes Element der Strafe (Untergang), die Fortsetzung der Sündenliste (Unzucht) und wieder die Strafe: 'Und die Herrschaft des Herrn wird nicht unter euch sein, denn er selbst wird sie alsbald fortnehmen.' Damit ist das Königtum über Israel gemeint, das von Saul, einem Benjaminiten (vgl. 1Sam 9,1), weggenommen wurde. Die Konzeption der Chronik, die das Königtum über Israel mit der Gottesherrschaft in Zusammenhang bringt,[57] wird hier aufgenommen. V.2 bringt

[55](Forts.) CORTES, El testamento 171. In V.1 ist den Zeugen abdefg den Vorzug zu geben, c hat einen Kurztext, vgl. BECKER, Testamente 135. In V.2 πλην εν μεριδι υμων γενησεται ο ναος του θεου, και ενδοξος εσται εν υμιν· οτι αυτος ληψεται αυτην ist das unterstrichene Dittographie (Homoioteleuton in V.1 εσται). Dafür ist in b υπερ τον πρωτον ausgefallen. Vgl. jetzt M. DE JONGE, Testaments (Edition) z.St., dem auch der folgende Text entnommen ist.

[56]M. DE JONGE, Testaments 83 und BECKER, Untersuchungen 174 sprechen von Resten dieses Schemas. Da nach der Formanalyse von BECKER, Untersuchungen 174-177 das Element der Umkehr nur in einem Teil der SER-Stücke enthalten ist, hat TB 9,1-2 nur darin eine Sonderstellung, dass das Element des Gerichtes nicht von Zerstreuung, Gefangenschaft und Beraubung spricht, sondern, spezifisch auf Benjamin zugeschnitten, vom Verlust der Königsherrschaft Gottes.

[57]Vgl. LXX 1Chron 28,5: βασιλεια κυριου. Zur Interpretation vgl. BOUSSET, Testamente 157; HULTGARD, Eschatologie 146, der auf CHARLES, Testaments (Uebers.) 210 verweist. Diese Interpretation wird auch durch den Nachsatz οτι ευθυς αυτος ληψεται αυτην nahegelegt. Er schliesst einen Bezug auf die dualistischen Paränesen der TestXII aus, etwa in dem Sinne, dass man sich durch Sünde dem Reich Beliars unterstellt. Denn in einem solchen

das Element der Heilsrestitution, welches hier in seiner antithetischen Formulierung gleichzeitig einen Trost für das verlorene Königtum impliziert. In Jerusalem, das ja im Gebiet Benjamins liegt,[58] wird ein Tempel gebaut werden. Die Zwölf Stämme und die Völker werden um ihn versammelt werden. Da der Tempel den ersten an Herrlichkeit übertrifft, ist der eschatologische Tempel gemeint.[59] Damit wird die Sammlung der Stämme und der Völker eindeutig in die Endzeit verlegt und der Verfasser[60] hätte wieder in einem SER-Stück ein Element seiner eigenen Eschatologie zum Ausdruck gebracht. Mit V.2b 'bis der Höchste sein Heil sendet ...' beginnt die christliche Redaktion,[61] die bis zum Ende des Kapitels geht. Der Anschluss ist etwas unge-

[57] (Forts.) Kontext könnte man höchstens die Herrschaft wechseln, sie kann aber nicht weggenommen werden.

[58] Vgl. TJos 18,17.28. CHARLES bei CHAP II 350 verweist auf Tg Onk und PsJon zu Gen 49,27, die beide diesem Aspekt besondere Beachtung schenken, vgl. auch Tg Neofiti I.

[59] Vgl. Jub 1,17 Hen(äth) 90,29; Ez 40-48.
Vgl. M. DE JONGE, Christian Influence 236. Er schliesst allerdings diese Hypothese aus, da er die Testamente als christliche Schrift betrachtet und so den dieser Hypothese widersprechenden Schluss von V.2 nicht als christlich ausscheiden kann. Die Variante von cdg muss nicht als christlicher Einschub oder Glosse eliminiert werden, gegen BECKER, Testaments 135f.

[60] Nach CORTES, El testamento 171f. besteht kein Grund, TB 9 als späteren Einschub anzusehen. Auch HULTGARD, Eschatologie 191 rechnet die SER-Stücke zum Grundbestand der Testamente.

[61] SCHNAPP bei KAP II 505; BECKER, Untersuchungen 253f.; ders., Testamente 136; BRAUN, Testaments 520. CHARLES bei CHAP II 358 hält nur V.3f. für christlich; CORTES, El Testamento 171 A.5 für sicher christlich. Unbestritten gehört die Teilnahme der Völker am Heil zu der ursprünglichen Eschatologie, vgl. sogar BECKER, Testamente 104 A.VIII 3e und ders., Untersuchungen 49 A.5, der folgende sicher zum Grundstock gehörende Stellen nennt: TL 18,9 TJud 24,6 TB 9,2 10,9f.; vgl. HULTGARD, Eschatologie 199-267, bes. 156 (TAs 7,3), 243 (TJud 25,5) und 231 (TB 10,5). Als Beispiel für die oft eigenartigen Interpretationen von MACKY, Importance sei seine Auffassung von TB 9,2-5 angeführt: Er hält den armenischen Text einfach deshalb für ursprünglicher, weil er die Schwierigkeiten des griechischen Textes nicht habe und er bezieht ihn auf die Gegenwart des Pompeius und seiner Armee im Tempel 63 v.Chr. (424-427). Sein mangelhaftes Gespür für die historischen Möglichkeiten eines Textes zeigt sich z.B. auch in der Interpretation des eschatologischen Kommens Gottes unter den Menschen (63-69, vgl. auch 451.455.464), das er von der modernen Immanenz-Transzendenz-Problematik und dem in der englischen wie in der deutschen liberalen Theologie dominanten Interesse an Ethik her als Wohnen Gottes in den einzelnen Israeliten als tugendhaften versteht. So ist seine Sammlung von Parallelen zwar interessant, seine Interpretation von Texten der TestXII hingegen häufig unbrauchbar. Das mag darin liegen, dass MACKY nur von

schickt. Es entsteht der Eindruck, die Stämme und Völker versammelten sich und müssten dann warten, bis das Heil komme. In Wirklichkeit ist es schon mit der Versammlung um den Tempel V.2 gekommen. Ganz deutlich sind die christlichen Elemente dann in V.3f.

9.4. Testament Benjamin 10,7: Die Anbetung des Königs nach der Auferstehung

Man ist sich darin einig, dass in TB 10 der Verfasser eine Art Zusammenfassung seiner Botschaft gibt.[62]

TB 10,1 steht etwas erratisch da. Meist wird er als fehl am Platz erklärt. Nach BECKER nimmt er die Lebensgeschichte des Patriarchen wieder auf.[63] 10,2-11,2 bildet die Schlussmahnung des Patriarchen. Benjamin erwähnt, dass er sterben werde, ermahnt zu Nächstenliebe und Gesetzesobservanz. Das ist das Erbe, welches er schon von Abraham, Isaak und Jakob erhalten hat und nun seinen Söhnen weitergibt. Seine Ermahnung ist also beste Tradition. V.5 zitiert er sogar noch die Worte der Väter: 'Beachtet die Gebote Gottes bis der Herr offenbaren wird sein Heil allen Völkern.'

V.6-10 folgt ein Stück, welches das erwähnte Heil näher bestimmt.

> (6) 'Dann werdet ihr sehen Henoch, Noah und Sem und Abraham und Isaak und Jakob auferstehen zur Rechten mit Jubel. (7) Dann werden auch wir auferstehen, jeder zu seinem Stamm, und wir werden anbeten den König der Himmel. (8) Dann werden auch alle auferstehen, die einen zur Herrlichkeit, die andern zur Entehrung.[64] Und der Herr wird Israel als

[61](Forts.) inhaltlichen Kriterien her argumentiert und der Form-, Literar- und Textkritik, d.h. der oft komplizierten Gestalt des Textes, kein Gewicht beimisst.

[62]Vgl. HULTGARD, Eschatologie 231; BECKER, Untersuchungen 380f.

[63]Vgl. Untersuchungen 254f. Er folgt hier auf 3,8, da BECKER das Dazwischenliegende als Einschübe ausscheidet. Vgl. a.a.O. auch die Diskussion der andern Lösungsvorschläge, vgl. noch CORTES, El testamento 172.

[64]Diese stufenweise Auferstehung ist den TestXII eigen, vgl. noch TJud 25 TL 18,14. Abraham, Isaak und Jakob; Sem, Henoch und Noe kommen nur hier vor. Die ersten drei symbolisieren die atl. Tradition der Väter, die zweite Gruppe könnte als Inbegriff der apk. Tradition, der faktisch modernen Eschatologie, angeführt sein. Die Schriften Henochs spielen ja in den TestXII eine Rolle. In die uns bekannte Henochtradition sind auch Noahtraditionen eingeflossen, während Sem weniger bekannt ist. Zum Noahbuch vgl. aramLevi 57 Jub 10,13 21,10, vgl. HULTGARD, Eschatologie 231f. Von Sem heisst es TSim 6,5, er werde verherrlicht werden. Zur Auferstehung der ganzen Menscheit vgl. 4Esr 7,32.37. Verbreiteter ist die Ansicht, dass nur die Israeliten oder die Gerechten auferstehen, vgl. CHARLES bei CHAP II 218.

erstes richten wegen der Ungerechtigkeit, die sie vollbrachten. (9) Und dann wird er alle Völker richten. (10) Und er wird Israel durch die Auserwählten der Völker zurechtweisen, wie er Esau durch die Midianiter zurechtwies, die ihre Brüder liebten.[65] So wurden sie Kinder im Anteil derer, die den Herrn fürchten.[66]

10,11-11,2 schliesst der Patriarch mit einer bedingten Verheissung, die die Wirkungen des Heils für Benjamin aufzeigt. Wenn die Söhne in Heiligung wandeln, werden sie in Benjamins Gebiet wohnen und ganz Israel wird sich dort versammeln. Israel wird, gemäss V.6-10, dort auferstehen und im Neuen Jerusalem zusammen mit den Auserwählten der Völker den König des Himmels anbeten, der ja nach TD 5,12f. unter ihnen sein wird.[67] 11,1-2 spricht

[65]Zu V.10 und seiner Ueberlieferung vgl. HULTGARD, Eschatologie 233f.

[66]Uebersetzung nach BECKER, Testamente 136f. Die Differenzen in TB 10 zwischen dem griechischen und dem armenischen Text sind erheblich. Eine Synopse findet sich bei CHARLES bei CHAP II 359f. V.10 ist der armenische Text sicher besser und V.7-9 hat er die christlichen Elemente nicht. Diese sind deutlich erkennbar. V.7 werden an das Stichwort 'König der Himmel' die Worte angehängt 'der auf der Erde Erschienene in Gestalt eines Menschen der Niedrigkeit', sodass jetzt 'König des Himmels' auf Christus bezogen werden muss (vgl. TD 5,13). V.8-9 werden die Sünden, um derentwillen Israel und die Heiden gerichtet werden, durch die Zusätze als Unglaube interpretiert. Wir haben also hier einen der seltenen Fälle, in dem die armenische Ueberlieferung den besseren Text bewahrt hat. So CHARLESWORTH, Pseudepigrapha 212; BECKER, Untersuchungen 48f.; HULTGARD, Eschatologie 233. M. DE JONGE, Testaments 33f. anerkennt das für V.10 und muss eingestehen, dass das Fehlen der christlichen Stellen auf spätere Zusätze hinweisen könnte. Zur armenischen Version i.allg. vgl. BECKER, Untersuchungen 44-68; M. DE JONGE, Greek Testaments, bes. 135: "A (armenian Text) is a useful witness to the Greek text, mainly because of its supporting evidence." Für den Rest des Textes kann man sich auf b stützen. Die Varianten sind inhaltlich irrelevant. Die gegebene Uebersetzung trägt diesen Umständen Rechnung. Der griechische Text nach M. DE JONGE, Testaments (Edition) lautet:

6. τότε ὄψεσθε Ἑνώχ, Νῶε καὶ Σὴμ καὶ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακὼβ ἀνισταμένους ἐκ δεξιῶν ἐν ἀγαλλιάσει. 7. τότε καὶ ἡμεῖς ἀναστησόμεθα ἕκαστος ἐπὶ σκῆπτρον ἡμῶν, προσκυνοῦντες τὸν βασιλέα τῶν οὐρανῶν τὸν ἐπὶ γῆς φανέντα μορφῇ ἀνθρώπου ταπεινώσεως· καὶ ὅσοι ἐπίστευσαν αὐτῷ ἐπὶ γῆς, συγχαρήσονται αὐτῷ. 8. τότε καὶ πάντες ἀναστήσονται, οἱ μὲν εἰς δόξαν, οἱ δὲ εἰς ἀτιμίαν. καὶ κρινεῖ κύριος ἐν πρώτοις τὸν Ἰσραὴλ περὶ τῆς εἰς αὐτὸν ἀδικίας, ὅτι παραγενάμενον θεὸν ἐν σαρκὶ ἐλευθερωτὴν οὐκ ἐπίστευσαν. 9. καὶ τότε κρινεῖ πάντα τὰ ἔθνη ὅσα οὐκ ἐπίστευσαν αὐτῷ ἐπὶ γῆς φανέντι· 10. καὶ ἐλέγξει ἐν τοῖς ἐκλεκτοῖς τῶν ἐθνῶν τὸν Ἰσραήλ, ὥσπερ ἤλεγξε τὸν Ἠσαὺ ἐν τοῖς Μαδιναίοις τοῖς ἀπειθήσασιν ἀδελφοὺς αὐτῶν γενέσθαι διὰ τῆς πορνείας καὶ τῆς εἰδωλολατρείας· καὶ ἀπηλλοτριώθησαν θεοῦ, γενόμενοι οὐ τέκνα ἐν μερίδι φοβουμένων Κύριον·

Benjamin davon, dass in dieser Zeit der Fluch von Gen 49,27 aufgehoben sein wird.

Auch in dieser Perikope entwickelt der Verfasser seine Ansicht über die Geschehnisse der Endzeit weiter. Hier bespricht er die Auferstehung.[68]

9.5. Testament Joseph (TJos) 19,11f.: Die Herrschaft des Lammes

Nun ist noch kurz auf TJos 19,11f. einzugehen. Auf einen Tiersymboltraum, 19,1f.8f., der im Armenischen um die Verse 3-7 erweitert ist,[69] folgt V.11 die Schlussmahnung des Patriarchen in Form eines Levi-Juda-Stükkes, das V.12 die Verbindung mit dem Leben Josephs herstellt.

> ὑμεῖς οὖν, τέκνα μου, φυλάξατε τὰς ἐντολὰς κυρίου καὶ τιμᾶτε τὸν Ἰούδαν καὶ τὸν Λευί, ὅτι ἐξ αὐτῶν ἀνατελεῖ ὑμῖν ὁ ἀμνὸς τοῦ θεοῦ, χάριτι σῴζων πάντα τὰ ἔθνη καὶ τὸν Ἰσραήλ. 7 (12). ἡ γὰρ βασιλεία αὐτοῦ βασιλεία αἰῶνος ἥτις οὐ παρασαλεύεται. ἡ δὲ ἐμὴ βασιλεία ἐν ὑμῖν ἐπιτελεῖται ὡς ὀπωροφυλάκιον, ὅτι μετὰ τὸ θέρος οὐ φανήσεται.[70]

> (11) 'Ihr nun, meine Kinder, beachtet die Gebote des Herrn und ehrt den Juda und den Levi, denn aus ihnen wird euch aufgehen das Lamm Gottes, welches durch Gnade alle Völker retten wird und Israel. (12) Denn seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, welche nicht vergehen wird. Meine Herrschaft unter euch dagegen wird zu Ende gehen wie die Hütte eines Gartenwächters, die nach der Ernte nicht mehr da sein wird.'

Dieser Text ist eindeutig christlich. V.12a, der an Dan (Th) 4,3 (7,14 bei RAHLFS) erinnert, bezieht sich hier auf das Lamm Gottes. Das Reich Christi dauert ewig und wird nicht erschüttert, im Gegensatz zur Herrschaft Josephs in Aegypten.[71]

Der armenische Text hat V.11 die christlichen Elemente nicht. Ebenso fehlen die Ermahnung zur Gebotserfüllung V.11a und die ewige Herrschaft

[67] Wie in TD 5,13 ist auch hier 10,11 von V.6-10 her zu interpretieren. Der Ort des Heils ist wieder das neue irdische Jerusalem. Es besteht auch hier kein Grund, die Verse 6-10, mögen sie auch eine gewisse Selbständigkeit haben, als sekundär auszuscheiden, vgl. HULTGARD, Eschatologie 235f.; CORTES, El testamento 172.

[68] Vgl. zur Auferstehung noch TSim 6 TJud 25 TSeb 10,1-4. TB 10,6-10 steht TSeb 10,1-4 am nächsten, vgl. noch TL 17,2 (?) 18,14. Zur Frage vgl. HULTGARD, Eschatologie 230-253; M. DE JONGE, Testaments 94-96.

[69] Vgl. M. DE JONGE, Greek Testaments 133f.; BECKER, Untersuchungen 59-66. Uebersetzung des armenischen Textes durch CHARLES bei CHAP II 353.

[70] Text nach M. DE JONGE, Testaments (Edition) 165f.

[71] Vgl. HULTGARD, Eschatologie 227; BECKER, Untersuchungen 243 A.2. Joseph wird König genannt in JosAs 29,11, vgl. TSeb 3,3.

V.12a. Textkritisch besteht kein Grund, den Armenier hier vorzuziehen.[72] Es ist jedoch möglich, dass er traditionsgeschichtlich ursprünglicher ist.[73] HULTGARD konstruiert nun einen Mischtext, indem er V.11a und 12a aus dem Griechischen mit dem nichtchristlichen Text des Armeniers kombiniert. Der Text müsste etwa folgendermassen lauten:

> (11) Υμεις ουν, τεκνα μου, Φυλαξατε τας εντολας κυριου, τιμησατε τον Λευι και τον Ιουδαν οτι εξ αυτων ανατελει η σωτηρια του Ισραηλ.
> (12) Η γαρ βασιλεια αυτου βασιλεια αιωνος, ητις ου παρασαλευεται.
> Η δε εμη βασιλεια ...

Er meint nun, βασιλεια αυτου hätte sich ursprünglich auf κυριου bezogen und die Gottesherrschaft wäre der Herrschaft Josephs entgegengestellt worden.[74] Selbst wenn der Text nicht so hypothetisch wäre, ist die Beziehung von αυτου nicht klar und es ist rätselhaft, was die unvermittelte Erwähnung der Herrschaft Gottes für eine Funktion haben soll. Ohne V.12a jedoch ist der armenische Text besser verständlich. Aus Levi und Juda wird die Erlösung Israels aufgehen. Die Herrschaft Josephs in Aegypten war dagegen nur eine (heilvolle) Episode für Israel. Es ist deshalb wahrscheinlicher, dass das Motiv in V.12a erst im christlichen Text eingefügt wurde.[75] Wir können also auf diese Stelle für unsere Zwecke verzichten.

9.6. Ergebnis zu Test XII: Das neue Jerusalem als Heilsort

Im Vergleich zu den Paränesen und den Lebensgeschichten, welche die Anknüpfungspunkte für die Paränesen liefern, nimmt die Eschatologie in den TestXII einen bescheideneren Platz ein. Das heisst nicht, dass sie kein konstitutives Element der Testamente ist.[76] Ein Werk, das sich in der Tradition der Patriarchen stehend versteht, kann nicht die Frage nach dem Heil beiseite lassen. Der Verfasser entwickelt seine Eschatologie nicht systematisch. Vielmehr bringt er bei Gelegenheit, v.a. im Rahmen der SER- und Levi-Juda-Passagen, jeweils einzelne Momente, die ein einigermassen kohärentes

[72]M. DE JONGE, Greek Testaments 134.

[73]So BECKER, Untersuchungen 57; HULTGARD, Eschatologie 226f.; VAN DER WOUDE, Messianische Vorstellungen 203f. Der Text ist weniger christlich, Levi steht vor Juda in V.11. Auch das nachhinkende και τον Ισραηλ V.11 (Griech.) lässt auf Ueberarbeitungen im Griechischen schliessen.

[74]HULTGARD, Eschatologie 226f. Der Text wurde aus Gründen der Uebersichtlichkeit von mir zusammengestellt aus b und CHARLES Rückübersetzung aus dem Armenischen in Greek Versions 211f.

[75]Vgl. BECKER, Testamente 130 A.12a. M. DE JONGE, Greek Testaments 134 meint, V.12a sei evtl. im Armenischen durch Homoioarkton ausgefallen, was mir unwahrscheinlich erscheint.

[76]Nicht zufällig steht am Schluss des Werkes, in TB 10, die längste Passage über Auferstehung, die auch den Massstab des Gerichtes, die Bruderliebe, angibt, denn durch die Auferstehung werden Ethik und Eschatologie verbunden.

Bild ergeben.[77] Zentrales Thema ist das heilvolle Erscheinen und die bleibende Gegenwart Gottes, welche nach atl. Tradition in Jerusalem lokalisiert werden. Die Entwicklung der eschatologischen Vorstellungen wird aufgenommen. So ist mit dem Erscheinen Gottes das Gericht über Beliar und seine Mächte verbunden. Durch die Auferstehung und das Gericht hat man Anteil an der Heilszeit. Diese stellt sich der Verfasser als neues, paradiesisches Jerusalem vor, dessen Verfassung der biblischen Tradition und der nachexilischen Entwicklung entspricht. Es wird geleitet von einem Priestertum aus dem Stamm Levi und einem Königtum aus Juda. Gott wird in seiner Mitte als König anwesend sein, wohl im Tempel. Aber der Verfasser zeigt kein Interesse, diesen Zustand im Begriff des Reiches Gottes zusammenzufassen, wie er auch dem Reich Beliars nicht das Reich Gottes gegenüberstellt, sondern einfach Gott. Dass Gott letztlich als König in der Heilszeit herrscht, scheint eine Selbstverständlichkeit zu sein, welche die beiläufigen Erwähnungen voraussetzen. So sind die Testamente der zwölf Patriarchen ein Zeugnis dafür, dass das biblische Bild von Jerusalem mit dem Tempel als der Stätte der Gegenwart Gottes, des Königs, ohne grosse Vorbereitung als Symbol greifbar war und aktiviert werden konnte.

[77]Der neue Priester TL 18 und der Stern aus Jakob TJud 24 passen nicht zu diesem Bild. Beide Texte sind jedoch so stark christlich überarbeitet, dass das jüdische Substrat kaum mehr eruiert werden kann, vgl. oben 9.1.4.

4. TEIL : GOTT ALS KOENIG UND DIE HOFFNUNG AUF SEIN KOENIGLICHES HANDELN IN DER JUEDISCH-HELLENISTISCHEN LITERATUR DER DIASPORA

Ohne einen tiefen Graben zwischen dem Judentum Palästinas und der Diaspora postulieren zu wollen, drängt sich eine gesonderte Behandlung der Werke aus der Diaspora auf. Das Thema vom Königtum Gottes spielt in den Schriften der Diaspora eine noch geringere Rolle als in den palästinischen. In der Diasporaliteratur haben die für Palästina entscheidenden Ereignisse der Verfolgung und des makkabäischen Aufstandes keine tiefen Spuren hinterlassen. Einzig die Sibyllinischen Orakel könnten indirekt beeinflusst worden sein. Abgesehen von den beiden Gebeten in 3Makk und der Pagenerzählung, welche in Werke aus der Diaspora integriert sind,[1] finden sich Belege für das Königtum Gottes nur in den Sibyllinischen Orakeln und im Buch der Weisheit. Beide Werke zeigen gegenüber den palästinischen einige Unterschiede. Sie lehnen sich an hellenistische literarische Formen an. Beide haben einen argumentativ-werbenden Grundton und geben sich nicht als jüdische Schriften zu erkennen. Sie sind jedoch von jüdischer Theologie geprägt. In je eigener Weise wollen sie zu einem gottgefälligen Lebensstil aufrufen. Sie weisen jedoch untereinander keine näheren Gemeinsamkeiten auf. Sie werden nur deshalb im gleichen Teil behandelt, weil sie sicher nicht aus Palästina sind.

10. KAPITEL : DIE SIBYLLINISCHEN ORAKEL

10.1. Einführung

Die Sibylle ist eine heidnische Figur, welche in den erhaltenen Zeugnissen zum ersten Mal in Kleinasien fassbar ist. Es ist möglich, dass die Gestalt ursprünglich aus dem Osten kam. Sibylle war ein Eigenname. Im Lauf der Zeit begegnen dann in der griechischen Welt mehrere Sibyllen, die nach ihrer Herkunft unterschieden wurden. "Unter Sibyllen verstand man im Altertum gottbegeisterte Frauen, die in einem Zustand der Ekstase Ahnung kommender,

[1] Vgl. 6.7. und 6.5.

meist unerfreulicher und schreckhafter Ereignisse aus eigenem inneren Antrieb verkündeten, ohne befragt zu sein oder mit einem festen Orakelsitz in Verbindung zu stehen."[2] Die Sibyllendichtung erlebte im Gefolge der Veränderungen der Alexanderzeit eine Hochblüte. Das ägyptische Judentum übernahm die Gattung in seinem Bestreben, hellenistische Kultur und jüdischen Glauben einander näher zu bringen. Die uralte und angesehene Gestalt der Sibylle bot sich hierfür geradezu an, denn sie rief Unheil über die (heidnische) Welt. Das traf sich mit den Sprüchen über die Fremdvölker im AT und mit der jüdischen Gesetzes- und Geschichtsauffassung. Diese ermöglichte es dem ägyptischen Judentum, die Weissagungen der Sibylle zu begründen: Sie muss Unheil verkünden, solange die Welt in Sünde und Götzendienst lebt. Der jüdische Glaube vermochte aber auch eine Rettungsmöglichkeit anzugeben: Die Verehrung des wahren Gottes.[3]

Die jetzt unter dem Namen Oracula Sibyllina erhaltene Sammlung von griechischen Sibyllensprüchen wurde im 6.Jh.n.Chr. zusammengestellt und enthält christliche, jüdische und auch noch Reste von heidnischen Sprüchen. Oft sind die Komponenten nicht sauber zu trennen. Die Sammlung ist eine Kompilation verschiedener, ursprünglich unabhängiger Teile.[4] Der erhaltene Text ist in einem schlimmen Zustand.[5]

Es ist heute Gemeingut der Forschung, dass die Bücher 3-5 jüdischen Ursprungs sind und unter ihnen das dritte das älteste ist. Das schliesst nicht aus, dass ältere heidnische Orakel in ihnen überliefert sind und dass

[2]KURFESS, Weissagungen 5. Berühmt ist der Spruch Heraklits: "Die Sibylle, mit rasendem Munde Ungelachtes und Ungeschminktes und Ungesalbtes hinwerfend, dringt durch die Jahrtausende mit der Stimme, getrieben von Gott." (Uebers. von KURFESS, ebd.6). Es ist das Fragment 92 bei DIELS, Fragmente I 172. DIELS diskutiert dort, ob der ganze Spruch echt ist.

[3]Ueber Sibyllistik im allgemeinen, die verschiedenen Sibyllen und die noch erhaltenen Sprüche vgl. RZACH, PRE II.A.2 2073-2103.2103-2117; WOLFF, Sibyllen; SCHUERER, Geschichte III 555-566; NIKIPROWETZKY, Sibylle 1-36; KURFESS, Weissagungen 6-9. Zur Gattung solcher Orakelsammlungen vgl. Anm. 12.

[4]Zu dieser Sammlung vgl. RZACH, PRE II.A.2 2117-2169; SCHUERER, Geschichte III 566-592; DENIS, Introduction 115-122.

[5]Vgl. GEFFCKEN, Oracula XIX; RZACH, PRE II.A.2. 2121. Die letzte kritische Ausgabe ist GEFFCKEN, Oracula, die früheren sind dort X-XX verzeichnet. Zu GEFFCKEN vgl. die Rezension von RZACH, Gött.gel. Anz. 166 (1904) 197-243. KURFESS, Weissagungen ist unvollständig. Zum 3.Buch vgl. NIKIPROWETZKY, Sibylle 292-331.

in jüngeren christlichen Büchern ein jüdisches Substrat vorhanden ist.[6]

Wir beschäftigen uns im folgenden mit dem dritten Buch.

10.2. Das dritte Buch der Sibyllinischen Orakel

10.2.1. Einleitungsfragen

Das Buch erweckt nicht geraden den Eindruck eines streng aufgebauten Werkes. Immerhin sind mit 3,295-99 und 3,489-91 deutliche Zäsuren gegeben. Die Sibylle hat mit einem göttlichen Lied aufgehört. Gott sendet ihr jedoch sogleich ein weiteres Orakel. Auch 3,162-64 leitet einen neuen Abschnitt ein. Nur ist hier nicht vom Ende eines Liedes die Rede, sondern nur davon, dass die Sibylle ein Orakel erhält. Aehnliches wie 3,295-99 und 489-91 steht am Anfang 3,1-7. Die Sibylle bittet um eine Ruhepause, da sie schon prophezeit hat. Das passt schlecht zu einem Buchanfang. 3,8-96 enthalten dann auch relativ verschiedene Stücke, während man mit 3,97 zwar mitten in einem Ueberblick über die Menschheitsgeschichte ist, jedoch immerhin bei einem der Hauptthemen des 3.Buches. So ist sich die Forschung einig, dass 3,1-96 nicht zum 3.Buch gehört.[7] Dessen Anfang ist verlorengegangen.[8]

[6] Vgl. DENIS, Introduction 111.118-120 mit Lit.; CHARLESWORTH, Pseudepigrapha 184f.

[7] Dies wird durch die handschriftliche Ueberlieferung bestätigt. Zwei der drei Hs-Klassen schreiben die Verse dem 2.Buch zu, vgl. SCHUERER, Geschichte III 569-572; GEFFCKEN, Oracula 46; BLASS bei KAP II 182; LANCHESTER bei CHAP II 371f.; PERETTI, Sibilla 95; KURFESS, Weissagungen 287; DENIS, Introduction 118f. Anders einzig NIKIPROWETZKY, Sibylle 60-66, dagegen COLLINS, Oracles 24f.

[8] Vor dem jetzigen Text muss mindestens die Sintflut erwähnt gewesen sein, da sonst die Bezugnahme der Sibylle auf Noe 3, 823-829 in der Luft hängt, vgl. RZACH, PRE II.A.2 2123. Nach 3,818-823 enthielt der Anfang die ganze Urgeschichte. Man hat versucht, den Anfang aus den Fragmenten 1 und 3 aus Theophilus zu rekonstruieren (Text bei GEFFCKEN, Oracula 227-232; Uebersetzungen: BLASS bei KAP II 184-186; KURFESS, Weissagungen 67-73), vgl. SCHUERER, Geschichte III 557f.; BLASS bei KAP II 182; DENIS, Introduction 118. Aber die Fragmente haben den Charakter von längeren und philosophisch geprägten Stücken, sodass sie trotz thematischer Verwandtschaft nicht zum 3.Buch gehören, vgl. GEFFCKEN, Komposition 69-72, der sie jedoch fälschlicherweise für christlich hält; auch LANCHESTER bei CHAP II 371 scheint von der Zugehörigkeit zum 3.Buch nicht überzeugt zu sein. RZACH, PRE II.A.2 2129f. hält sie für einen jüngeren jüdischen Versuch, durch Zusammenfassung der Ziele der Sibyllistik eine Art Einleitung zu bieten. KURFESS, Weissagungen 287; vgl. ders., Wie sind die Fragmente einzuordnen, hält sie für den Anfang des verlorenen 2.Buches (das jetzige 2.Buch gehört mit dem 1. zusammen), dessen Schluss 3,1-96 bzw. 1-62 bilden. Zustimmend COLLINS,

Das Buch wird immer in die Hauptabschnitte 97-294.295-488 und 489-828 unterteilt. Aus unerklärlichen Gründen wird die Zäsur 162-164 nicht berücksichtigt. Ueber den Charakter des Ganzen ist man sich nicht einig. NIKIPROWETZKY hält es für eine Einheit (inkl. 3,1-96), von einem Verfasser um 42 v.Chr. unter Verwendung weniger fremder Stücke komponiert, praktisch ohne spätere Interpolationen. Die These ist sehr unwahrscheinlich.[9] Andere halten das Buch für eine unstrukturierte Kompilation und gehen in erster Linie darauf aus, einzelne Sprüche aufgrund ihres Inhaltes bestimmten Sibyllen wie der babylonischen, erythräischen, persischen, jüdischen zuzuschreiben.[10] Die relativ ungeordnete Folge von Einzelsprüchen, welche teilweise nichtjüdischen Charakter haben, abgelöst durch längere Abschnitte, welche jüdische Anliegen zum Ausdruck bringen und die Tatsache, dass ein gewisser, wenn auch nicht allzu strenger, Aufbau erkennbar ist, lassen es geraten erscheinen, eine Mittelposition einzunehmen und die Arbeit des Redaktors bzw. des Verfassers höher einzuschätzen. Das 3.Buch ist das Werk eines ägyptischen Juden, der verschiedene Materialien mit Hilfe eigener Partien zu einem Werk verbunden hat, dessen Ziel erkennbar ist.[11] Er ist wahrscheinlich der Schöpfer der jüdischen Sibyllistik.[12] Da die meisten historischen Anspielungen ins 2.Jh.v.Chr. weisen, dürfte der Verfasser in der Zeit des 7.

[8](Forts.) Oracles 64. SCHUERER, Geschichte III 578 rechnet 1-96 zum 2.Buch, jedoch nicht die Fragmente. Vgl. noch Anm. 56-60.

[9]Vgl. Sibylle 60-70. 206-217. Er hätte am liebsten einen Autor für alle Orakel, kommt aber doch nicht darum herum, ihn auch als Kompilator zu sehen. Sein Schwanken geht deutlich aus S.213-216 hervor. Er sieht Widersprüche und nimmt an, der Verfasser habe ursprünglich fremde Elemente integriert, diese seien jedoch bis auf 430-488 aus seiner Zeit, evtl. aus einer Schule oder gar aus verschiedenen Lebensphasen des Verfassers herzuleiten. Da gewisse Texte anerkanntermassen ins 1.Jh.v.Chr. weisen (z.B. 3,350-380. 75-92. 46-62, vgl. COLLINS, Oracles 57-71) muss er wegen der postulierten Einheit andere Texte, die eindeutig ins 2.Jh.v.Chr. weisen, umdeuten, z.B. den 7.König auf Kleopatra VII (vgl. 208-216). Zur Kritik vgl. COLLINS, Oracles 21-33.

[10]Vgl. z.B. GEFFCKEN, Komposition 1-17; PERETTI, Sibilla; KURFESS, Weissagungen 288f. Weniger extrem BOUSSET, RE[3] XVIII 270-273. Uebersicht bei COLLING, Oracles 21.

[11]Vgl. RZACH, PRE 2.A.II 2123-2129; ähnlich SCHUERER, Geschichte III 574, der die extreme literarkritische Atomisierung nicht mitmachen will; LANCHESTER bei CHAP II 370; COLLINS, Oracles 21-33; DENIS, Introduction 122.

[12]Vgl. RZACH, PRE II.A.2 2123. Zu gattungsmässig verwandten heidnischen Orakelsammlungen vgl. COLLINS, Oracles 1-19.

Königs der Ptolemäer, d.h. um 140 v.Chr. geschrieben haben.[13] Was nicht in diese Zeit passt, ist als spätere Aktualisierung zu betrachten.[14] Die Gattung eignet sich ja gut für Erweiterungen. Aegypten als Entstehungsort ist unbestritten.[15]

10.2.2. Uebersicht und Textanalysen

Eine Uebersicht über das 3.Buch soll das Gerüst zeigen, das der Verfasser mit verschiedenen, oft etwas überbordenden Materialien gefüllt hat. Gleichzeitig werden die zu unserem Thema gehörenden Verse besprochen, da sie in diese Struktur integriert sind.

[13] Vgl. SCHUERER, Geschichte III 571f. (ältere Lit.) 574-577; RZACH, PRE II.A.2 2127f.; BLASS bei KAP II 180; LANCHESTER bei CHAP II 372; KURFESS, Weissagungen 289; vgl. DENIS, Introduction 120; CHARLESWORTH, Pseudepigrapha 185. Zum 7.König vgl. Anm.33.

[14] Zur Methode vgl. COLLINS, Oracles 22-24. Die Bestimmung dieser Zusätze wird verschieden vorgenommen. Immerhin dürfte die Methode, die jüdische Sibylle nur von inhaltlichen Gesichtspunkten her zu bestimmen, unter Absehung des vom Redaktor intendierten Aufbaus, nicht zum Ziele führen. Das zeigt die bei KURFESS, Weissagungen 77-111 gegebene Auswahl, von der zudem nur 97-294.573-623.652-829 zur jüdischen Ursibylle gerechnet werden (vgl. 77). Das Resultat ist völlig unbefriedigend. Ebenfalls besteht keine Notwendigkeit, den ganzen zweiten Teil (295-488) auszuscheiden, wie es seit ALEXANDRE, Oracula XXVIIIf. häufig geschah. Denn dieser Teil hat eine Funktion im Ganzen. COLLINS, Oracles 57-64 scheidet mit vielen andern 3, 350-380 aus, da es in die Zeit des Feldzuges von Antiochus und Cleopatra gegen Rom gehört und 3,400-488, das zur erythräischen Sibylle zu rechnen ist, in Kleinasien beheimatet ist und aus dem 1.Jh.v.Chr. stammt. Evtl. wurden beide Teile gleichzeitig eingefügt (27). Die zwischen den beiden Stücken liegenden Verse 381-400 sind evtl. auch jünger (vgl. 28 A.46). Auch NIKIPROWETZKY, Sibylle 68 hält 400-488 für einen Einschub aus der erythräischen Sibylle, der jedoch vom Verfasser selbst vorgenommen wurde (was bei seiner Datierung möglich ist). Noch weniger scheiden aus SCHUERER, Geschichte III 576 (3,464-470); LANCHESTER bei CHAP II 372 (3,550-555.464-469.776); RZACH, PRE II A.2 2128 (3,464-469.470ff.). 3,776 ist wahrscheinlich eine christliche Interpolation.

[15] COLLINS, Oracles 35-53 versucht, den Herkunftsort genauer zu bestimmen. Aufgrund der grossen Rolle, welche der Tempel im Unterschied zu andern jüdisch-ägyptischen Werken spielt, der positiven Haltung gegenüber den Ptolemäern und der konservativen Eschatologie (keine Auferstehung, keine neue Schöpfung) sucht er den Verfasser in Kreisen, welche eine engere Verbindung zu palästinischen und priesterlich-konservativen Kreisen haben als die in Aegypten aufgewachsenen Juden. Er denkt an die Leute um Onias III, welche dann den Tempel von Leontopolis bauten. Diese Hypothese ist auch dann bedenkenswert, wenn man den ägyptischen König nicht wie COLLINS als eine messianische Figur versteht (vgl. Anm. 35).

10.2.2.1. Einleitung zum 3.Buch (? -161)

Das Thema des verlorenen Anfangs und von 97-161 ist ein Ueberblick über die Menschheitsgeschichte in der Abfolge ihrer Geschlechter und Königreiche. Dabei werden griechische Mythen mit der jüdischen Ueberlieferung verbunden. Die Götter Kronos, Titan und Japetos werden in euhemeristischer Interpretation zu irdischen Königen, welche nach der Zerstörung des Turmes von Babel die Welt beherrschten. Die mythischen Erzählungen bilden den Vorspann zu der aus ägyptischer Sicht verfassten Liste der (historischen) Weltreiche 3,156-161, welche mit dem römischen bis in die Gegenwart reicht. Bis hierher geht die Einleitung des 3.Buches. Sie zeigt, dass die Weltherrschaft schon in der Urzeit eine wichtige Rolle spielte und führt so zur vorrangigen Frage des Buches hin, zur Frage nach der letzten, eschatologischen (Gottes-)Herrschaft.[16] Genauer gesagt, enthält sie nach der Meinung des Verfassers die geläufige Ansicht über den Ablauf der Geschichte, zu der die Sibylle dann Ergänzungen anzubringen hat.

10.2.2.2. Erstes Orakel (3,162-294)

Die V.162f. markieren eine wichtige Zäsur, welche meist unterschätzt wurde und auf die 3,818-23 Bezug genommen wird. Erst jetzt erhält die Sibylle eine Inspiration, sodass nur das Folgende göttliche Weissagung ist.

"Und da flog mir die Rede des grossen Gottes ins Herz und
Hiess auf der ganzen Erde mich weissagen und allen Königen
In den Sinn legen das, was im Schosse der Zukunft verborgen.[17]

Das Thema des ersten Orakels gibt die Sibylle auch gleich selber an: Wieviele Königreiche auf Erden entstehen werden (165f.). Als erstes erscheint das salomonische Reich, dann herrscht immer grössere Bedrängnis bis zum 7.Königreich, über das ein ägyptischer König aus griechischem Geschlecht herrschen wird. Dann wird das Volk des grossen Gottes wieder stark und allen

[16] Vgl. COLLINS, Oracles 26. Dass diese Liste 156-161 bis zum römischen Reich geht, muss nicht bedeuten, dass Rom schon über Aegypten herrscht und somit die Verse ins 1.Jh.v.Chr. zu datieren sind. Es war schon im 2.Jh. erkennbar, dass Rom eine Weltmacht war.

[17] Uebersetzung nach KURFESS, Weissagungen 81, nur habe ich ιπτατο (flog, KURFESS ιστατο, traf) im Text belassen. Diese Einleitung zu einer Offenbarung ist genauso wichtig wie die ähnlichen Formeln 295-299 und 489-491. Im Gegensatz dazu ist hier nicht von einem Ende eines vorangehenden Liedes die Rede, sondern nur vom Anfang. Also beginnt hier die göttlich inspirierte Rede der Sibylle.

Sterblichen Wegweiser für das Leben sein (166-195). Das 7.Königreich dient hier nur dazu, der Blützeit der Juden einen zeitlichen Rahmen zu geben. Die beiden Ereignisse sind weiter nicht miteinander verbunden. V.194 meint das letzte Reich und damit kann nach dem ganzen 3.Buch nur das Gottesreich gemeint sein.[18] Damit ist diese Reichsliste abgeschlossen. Sie geht von idealen jüdischen Reich unter Salomon zum endgültigen und gibt, als geoffenbarte, den relevanten Massstab, wenigstens am Anfang und am Schluss an: die Reiche, in denen Gott verehrt wird. Die Sibylle nimmt einerseits die gängige Ansicht einer Abfolge der Weltreiche auf, welche sie ja bis V.161 referiert hat, um zu zeigen, dass die Struktur der Geschichte auch dort erkannt ist. Anderseits korrigiert sie sie durch ihre Offenbarung den Inhalt. Das salomonische Reich als ideales jüdisches Reich ist der Ort, wo der wirkliche Weltherrscher, Gott, verehrt wurde. Und er wird Geschichte machen und mit ihm, wer an ihn glaubt. Deshalb können die Juden auch Wegweiser des Lebens für die andern sein (3,195).[19]

3,196-198 gibt die Sibylle das nächste Thema an: Was für Unheil am Anfang, hernach und zuletzt über alle Menschen kommt. Ausgeführt ist das Thema 3,199-212 anhand einer Reihe von Reichen, von den Titanen bis zu den Pamphyliern. Den zweiten Teil dieses Themas führt sie 3,212-215 ein. Wie bei den Weltreichen wendet sie sich auch bei den Unheilsaussagen den Juden zu. Sie weissagt, was den frommen Männern an Unheil nahen wird, welche um den salomonischen Tempel wohnen. Das gibt ihr Gelegenheit zu einem Porträt des

[18]Mit NIKIPROWETZKY, Sibylle 56 gegen LANCHESTER bei CHAP II 382, der es auf das sich konstituierende Makkabäerreich deutet. Es ist möglich, dass bei den Beschreibungen der Heilszeit und auch der Kriege zeitgenössische Ereignisse den Hintergrund bilden oder dass auch Orakel eingebaut wurden, die sich ursprünglich auf solche Ereignisse bezogen. Im jetzigen Zusammenhang sind sie jedoch aus dieser Situation gelöst und zu Bildern für endzeitliche Ereignisse geworden. Historische Anknüpfungspunkte haben v.a. die älteren Autoren gesucht, vgl. die Anmerkungen bei LANCHESTER bei CHAP II.

[19]Die ganze Diskussion um die Datierung dieser Passage, welche bei COLLINS, Oracles 31f. zusammengefasst ist, hätte man sich ersparen können, wenn man auf diese Intention des Textes geachtet hätte. Was zwischen den beiden jüdischen Reichen liegt, ist Füllmaterial, das historisch einigermassen passt. Davon, dass das 7.Reich das Ende des Römerreiches herbeiführt, ist im Text keine Rede. Es stimmt auch nicht, dass der Verfasser nur an den Reichen der Griechen und Römer interessiert ist; er ist an den jüdischen interessiert, gegen COLLINS, Oracles 26.

jüdischen Volkes, seiner gerechten Lebensweise (218-247) und seiner Geschichte vom Auszug aus Aegypten bis zum Wiederaufbau des Tempels nach dem Exil[20] (248-294). Das Exil ist als Strafe für Götzendienst verstanden (275-281) und die Errettung erfolgte, als Israel auf die Gesetze Gottes vertraute und wieder Gott anbetete (284f.).[21] Der Geschichtsüberblick zeigt, dass Unheil auch über die Juden kommt, wenn sie Götzendienst treiben. Er zeigt auch, dass Rettung möglich ist, wenn Bekehrung erfolgt. Das damalige Geschehen ist Typos für das endzeitliche. Er zeigt aber auch, dass der jüdische Tempel wieder steht, dass man also dort opfern und seine Bekehrung bekunden kann.

Damit ist das erste göttliche Lied zu Ende. In ihm ist das Aufbauprinzip der 3.Sibylle ersichtlich, das sich durch das ganze Buch hindurchzieht. Es besteht in einer Art Parallelismus membrorum im Grossen: Ein Thema wird zweimal behandelt, einmal hinsichtlich der Adressaten (Heiden, Griechen, Aegypter), einmal hinsichtlich des Volkes des grossen Gottes, dessen Standpunkt die Sibylle als Prophetin Gottes (3,818) vertritt. Dabei werden nach und nach die Elemente eingeführt, welche zum Verstehen der Geschichte und zur Anerkennung des wahren Königtums führen sollen: Im ersten Lied der erste Hinweis auf das Gottesreich und auf den Götzendienst als Ursache des Unheils.

10.2.2.3. Zweites Orakel (3,295-488)

Gleich nach dem ersten göttlichen Lied erhält die Sibylle wider Willen eine neue Inspiration (295-299). Darin wird der Sibylle das Unheil geoffenbart, das über Babylon kommt, weil es den Tempel geplündert hat (300). Der Abschnitt enthält nach dem Weheruf über Babylon und Assyrien (303-313) Unheilsweissagungen über verschiedene Länder (bis 488). Die Sprüche gleichen am meisten den heidnischen Sibyllinensprüchen und geben so dem Werk ein echtes Gepräge. Mit ihrer Unheilsbotschaft fördern sie die Bereitschaft, auf die Botschaft des dritten Teiles zu hören.[22]

[20] V.286-294 beziehen sich auf Cyrus und den Wiederaufbau, vgl. ALEXANDRE, Oracula 351; LANCHESTER bei CHAP II 384; KURFESS, Weissagungen 293; NIKIPROWETZKY, Sibylle 340; COLLINS, Oracles 38f. Vgl. noch Anm.36.

[21] Nach der guten Emendation von 3,285 durch LANCHESTER bei CHAP II 393.

[22] Zur Echtheit des Abschnittes vgl. Anm.14.

10.2.2.4. Drittes Orakel (3,489-828)

3,489-491 leiten das dritte Lied ein, das die bisher angeschlagenen Themen detaillierter ausführt: der Ablauf der Geschichte, das Leid der Völker werden mit der Frage nach dem wahren Gott in Zusammenhang gebracht und im Rahmen einer Theologie des Königtums Gottes gelöst. Nur im dritten Lied ist vom Königtum Gottes und seiner Herrschaft die Rede, in einer beabsichtigten Reihenfolge.

10.2.2.4.1. Die Strafe für das sündhafte Leben der Heiden

Die dritte Weissagung beginnt mit einem Wehe über die phönizischen Männer und Frauen und die Küstenstädte (492-503). Der Untergang wird ihnen angedroht, aber auch die Begründung dafür gegeben. Durch ihr ungerechtes und lügenhaftes Reden[23] und ihren Lebenwandel sind sie Gott, dem grossen König entgegengetreten. Gott wird sie deshalb bestrafen.

3,492-503: Gesetzloses Leben und Götzendienst ist Widerspruch gegen Gott den König

αἰαῖ Φοινίκων γένει ἀνδρῶν ἠδὲ γυναικῶν,
καὶ πάσαις πόλεσιν παραλίαις, οὐδεμί᾽ ὑμῶν
πρὸς φάος ἠελίοιο παρέσσεται ἐν φαῒ κοινῷ,
495 οὐδ᾽ ἔτι τῆς ζωῆς ἀριθμὸς καὶ φῦλον ἔτ᾽ ἔσται
ἀντ᾽ ἀδίκου γλώττης ἀνόμου τε βίου καὶ ἀνάγνου,
ὃν κατέτριψαν πάντες ἀνοίγοντες στόμ᾽ ἄναγνον,
καὶ δεινοὺς διέθεντο λόγους ψευδεῖς τ᾽ ἀδίκους τε
κἄστησαν κατέναντι θεοῦ μεγάλου βασιλῆος
500 κἤνοιξαν ψευδῶς μυσαρὸν στόμα. τοὔνεκ᾽ ἄρ᾽ αὐτούς
ἐκπάγλως πληγαῖσι δαμάσσειεν παρὰ πᾶσαν
γαῖαν καὶ πικρὴν μοίρην πέμψει θεὸς αὐτοῖς
ἐξ ἐδάφους φλέξας πόλιας καὶ πολλὰ θέμεθλα. [24]

492 Wehe dem Geschlecht der phönizischen Männer und Frauen,
und allen Städten der Küste! Keine von euch
wird erscheinen am Licht der Sonne, im gemeinsamen Licht
495 und keine Zahl und kein Stamm des Lebens wird mehr sein
(zur Strafe) für die ungerechte Zunge, das gesetzlose und unreine Leben,
welches alle geführt haben, indem sie, den unreinen Mund öffnend,
schreckliche Reden, lügenhafte und ungerechte, geführt haben.
Sie sind Gott, dem grossen König, entgegengetreten
500 und haben zu Lügen den unreinen Mund geöffnet. Deswegen

[23] Diese Reden betreffen wohl die Anerkennung Gottes. Sie haben seine alleinige Macht nicht anerkannt. Die Sünde besteht also im Götzendienst. NIKIPROWETZKY, Sibylle 348 verweist auf Hen 5,4f. 27,2 101,3f., wo es eindeutig darum geht.

[24] Text nach GEFFCKEN, Oracula 74.

wird sie Gott bezwingen durch schreckliche Schläge durch das ganze
Land und Gott wird ihnen senden ein bitteres Schicksal,
bis auf den Grund verbrennende Städte und viele Gebäude.

504-17 folgen kurze Wehesprüche gegen verschiedene Länder und Völker. Da jedoch Gott allen Völkern eine schreckliche Plage senden wird, erübrigt sich eine genaue Aufzählung (518f.). Als Beispiel werden 520-540 Griechenland kriegerische Invasion, Knechtschaft und Dürre vorausgesagt und 541-544 wird das Unglück auf alle Sterblichen ausgedehnt. Sie werden von Gott durch Feuer vernichtet werden. Nur ein Drittel wird überleben.

10.2.2.4.2. Die einzige Rettung liegt in der Bekehrung zum wahren Gott, dem grossen König

3,545-572 kommt das Anliegen des Verfassers klar zu Tage bei der ersten Aufforderung an Hellas, von seinem Irrtum abzulassen. Die Sibylle klagt über Griechenland, weil es seine Hoffnung auf menschliche Fürsten gesetzt hat, vergebliche Opfer den Verstorbenen[25] darbringt und mit diesem Götzendienst das Angesicht des grossen Gottes verlassen hat (549). Griechenland soll doch den Namen des Allerzeugers ehren und ihn nicht vergessen (550). Denn durch den Götzendienst kam alles Unheil über die Welt (551-555). Wenn sie dem grossen Zorn Gottes anheimfallen werden, werden sie Gott anerkennen und dieser König wird ihre einzige Rettung sein (556-561).

3,556-572: Die Anrufung des grossen Königs in der Not

ἀλλ᾽ ὁπόταν μεγάλοιο θεοῦ χόλος ἔσσεται ὑμῖν,
δὴ τότ᾽ ἐπιγνώσεσθε θεοῦ μεγάλοιο πρόσωπον.
πᾶσαι δ᾽ ἀνθρώπων ψυχαὶ μεγάλα στενάχουσαι
ἄντα πρὸς οὐρανὸν εὐρὺν ἀνασχόμεναι χέρας αὐτῶν
560 ἄρξονται βασιλῆα μέγαν ἐπαμύντορα κλήζειν
καὶ ζητεῖν ῥυστῆρα χόλου μεγάλοιο, τίς ἔσται.
ἀλλ᾽ ἄγε καὶ μάθε τοῦτο καὶ ἐν φρεσὶ κάτθεο σῇσιν,
ὅσσα περιπλομένων ἐνιαυτῶν κήδεα ἔσται.
— — — — — — — — — — — — — — — — —
καὶ τοὺς ἑλλὰς ἔρεξε βοῶν ταύρων τ᾽ ἐριμύκων
565 πρὸς ναὸν μεγάλοιο θεοῦ ὁλοκαρπώσασα,
ἐκφεύξῃ πολέμοιο δυσηχέος ἠδὲ φόβοιο
καὶ λοιμοῦ καὶ δοῦλον ὑπεκφεύξῃ ζυγὸν αὖτις.
ἀλλὰ μέχρις γε τοσοῦδ᾽ ἀσεβῶν γένος ἔσσεται ἀνδρῶν,
ὁππότε κεν τοῦτο προλάβῃ τέλος αἴσιμον ἦμαρ.
570 οὐ γὰρ μὴ θύσητε θεῷ, μέχρι πάντα γένηται·
ὅσσα θεός γε μόνος βουλεύσεται, οὐκ ἀτέλεστα.
πάντα τελεσθῆναι κρατερὴ δ᾽ ἐπικείσετ᾽ ἀνάγκη. [26]

[25]Mit den Fürsten und den Verstorbenen sind die euhemeristisch gedeuteten Götter gemeint, vgl. 3,110ff.

556 Aber wenn der Zorn des grossen Gottes über euch sein wird,
dann werdet ihr erkennen das Angesicht des grossen Gottes.
Alle Menschenseelen unter grossem Stöhnen,
zum weiten Himmel ihre Hände erhebend
560 werden beginnen, den grossen König als Helfer anzurufen
und suchen, wer ein Retter aus dem grossen Zorn sein werde.

562 Du aber geh und lerne dies und nimm es dir zu Herzen,
wieviel Elend im Lauf der Zeit sein wird.
[Wenn du dich bekehrst ...
564 und du opferst Herden][27] von Rindern und lautbrüllenden Stieren,
im Tempel des grossen Gottes als Ganzopfer darbringend,
wirst du entfliehen dem lärmigen Krieg und der Furcht
und der Pest und du wirst entrinnen auch dem Joch der Knechtschaft.

Die Sibylle sieht jedoch diese Möglichkeit zur Bekehrung erst in der letzten Zeit sich verwirklichen, wie sie in einer dritten Strophe[28] zu verstehen gibt.

568 Jedoch solange wird ein solches Geschlecht gottloser Männer sein,
bis ein vom Schicksal bestimmter Tag dies Ende vorwegnimmt.
570 Ihr werdet nämlich nicht Gott opfern, bis alles geschieht.
Was nämlich der einzige Gott beschlossen hat, (bleibt) nicht unvollendet;
damit alles vollendet werde, ist eine mächtige Notwendigkeit auferlegt.

10.2.2.4.3. Das Beispiel des jüdischen Volkes und die Eroberung Aegyptens sind Elemente, die zur Bekehrung führen werden.

Diesem gottlosen Geschlecht setzt nun die Sibylle das Geschlecht der Frommen gegenüber, welches Gott in seinem Tempel opfert, seine Gesetze hält und deshalb zu Recht im Glück lebt. Sie beschreibt auch den frommen Lebenswandel der Juden und stellt ihn dem Treiben der Heiden gegenüber (573-600). Wie diese Gegenüberstellung zeigt, geht es um die jetzt lebenden Juden, welche gleichzeitig mit den Gottlosen leben. Nur so können die Juden auch Propheten sein und den Sterblichen grosse Freude bringen, nämlich den von Gott gegebenen weisen Rat, den Glauben und das beste Denken in ihrem

[26] Text nach GEFFCKEN, Oracula 77.

[27] Nach 563 fehlt eine Zeile und die Ueberlieferung des Anfangs von 564 ist deshalb gestört. Die Ergänzung folgt den Vorschlägen von GEFFCKEN, Oracula 77; ähnlich NIKIPROWETZKY, Sibylle 319. Dieser verweist S.350 auf 1Kön 8,41-43 1Chron 16,29f. Ps 96,7-10 Jes 56 Sach 2,15 14,16. Die erste Stelle trifft den Sachverhalt genau.

[28] Man beachte, dass die Sinnabschnitte 556ff. 562ff. 568ff. jeweils durch αλλα eingeleitet sind.

Herz (582-585).[29] Dies hindert sie auch daran, das Gesetz Gottes zu übertreten wie es die Heiden tun, welche dafür bestraft werden. Unmerklich verlegt sich das Interesse des Textes jetzt auf die Heiden, denen ab 601 wieder Strafe angedroht wird. Hier besteht sie in der Eroberung Aegyptens,[30] wenn der 7.König an der Herrschaft ist (bis 615). Das Unheil, das den Heiden widerfährt, kontrastiert mit dem Glück der Frommen 580f. Angesichts dieser Katastrophe jedoch werden sich die Heiden bekehren (616-618) und dann wird Gott ihnen Glück schenken (619-623).

3,616-623: Die Anbetung Gottes, des grossen Königs.

καὶ τότε δὴ κάμψουσι θεῷ μεγάλῳ βασιλῆι
ἀθανάτῳ γόνυ λευκὸν ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ·
ἔργα δὲ χειροποίητα πυρὸς φλογὶ πάντα πεσεῖται.
καὶ τότε δὴ χάρμην μεγάλην θεὸς ἀνδράσι δώσει·
620 καὶ γὰρ γῆ καὶ δένδρα καὶ ἄσπετα ποίμνια μήλων
δώσουσιν καρπὸν τὸν ἀληθινὸν ἀνθρώποισιν
οἴνου καὶ μέλιτος γλυκεροῦ λευκοῦ τε γάλακτος
καὶ σίτου, ὅπερ ἐστὶ βροτοῖς κάλλιστον ἁπάντων.[31]

616 Und dann werden sie biegen (vor) Gott, dem grossen König,
dem Unsterblichen, das weisse Knie auf der vielnährenden Erde;
die Werke von Menschenhand[32] aber werden alle fallen in der Flamme des Feuers.
Und dann wird Gott den Menschen grosse Freude geben:
620 Die Erde, Bäume, unermessliche Kleinviehherden
werden den Menschen wahre Erträge geben
von Wein, süssem Honig, weisser Milch
und Getreide, welches für die Sterblichen das Schönste von allem ist.

Da die Gabe Gottes auf die Bekehrung, die Anbetung des wahren Königs folgt, handelt es sich hier um eine kurze Skizze des Gottesreiches.[33]

[29]Die Verse 568-570 und 573-616 gehen zeitlich parallel (gegen NIKIPROWETZKY, Sibylle 58). LANCHESTER bei CHAP II 389 weist zu 573ff. auf die Blüte unter Simon (143-134) hin. αυτις V.574 hat hier adversativen, nicht zeitlichen Sinn. 568-570 ist nur davon die Rede, dass die Gottlosen weiter bestehen bis zum Schicksalstag. Davon, das er vor 3,573 stattgefunden hat, ist nicht die Rede. Dieser Tag wurde zum ersten Mal 3,556-561 erwähnt und weiter handeln von ihm 616-623.662-697.

[30]Zum König aus Asien 611-614 vgl. die Diskussion und gute Interpretation bei COLLINS, Oracles 39f. und Anm.35.

[31]Text bei GEFFCKEN, Oracula 79f.

[32]d.h. die Götterbilder.

10.2.2.4.4. Aufforderung zur Umkehr, begründet durch die Darstellung der Geschichte nach ägyptischer und jüdischer Auffassung

Wie die Sibylle schon 3,545 nach der Beschreibung des Unheils Griechenland zur Bekehrung aufgerufen hatte, fordert sie jetzt, nach der ersten kurzen Beschreibung des Gottesreiches, die einzelnen Sterblichen in einem dreifachen Einsatz[34] zur Umkehr auf: Bekehre dich und besänftige Gott durch Opfer (624-627), besänftige Gott durch Gerechtigkeit, dass er sich erbarme (628-631) und hüte dich vor dem Zorn Gottes am Tag der Strafe. Dieses dritte Element wird breiter ausgeführt. Noch einmal holt die Sibylle zu einer Beschreibung der Geschichte, des Unheils und der Rettung aus (632-656). Der Abschnitt ist aus ägyptischer Perspektive geschrieben. 635-637 spielen auf die Invasion Aegyptens durch Antiochus IV (170-169 v.Chr.) an.[35] Die Wiederherstellung erfolgt durch einen König von der Sonne, welcher von Gott gesandt ist (652-656). Mit dem 'König von der Sonne' (652) ist ein ägyptischer König gemeint.[36] Wir haben hier eine Anspielung auf die in der

[33]Gegen NIKIPROWETZKY, Sibylle 59 (messianisches Reich) und LANCHESTER bei CHAP II 389 (spätes Makkabäerreich). Es ist möglich, dass die Anfänge des Makkabäerreiches die eschatologische Hoffnung der Sib beflügelt haben. Eine Identifikation der beiden Grössen liegt ihr aber fern. Der 7. ägyptische König aus dem Geschlecht der Griechen wird mit Ptolemäus VIII (Physkon) identifiziert, der 170-164 mit seinem Bruder und 164-163.145-117 allein regierte oder mit Ptolmäus VI Philometor (180-164.163-145). Es besteht also eine gewisse Koinzidenz, aber jeglicher konkrete Hinweis auf Makkabäer oder Hasmonäer fehlt und in der Beschreibung des Gottesreiches spielen irdische Könige und Fürsten keine Rolle. Zum 7.König vgl. COLLINS, Oracles 28-32 mit Lit.; SCHUERER, Geschichte III 575.

[34]Vgl. αλλα V.624.628.632.

[35]Vgl. LANCHESTER bei CHAP II 390; vgl. den König von Asien 3,611-615. Dabei ist Antiochus IV nur ein Beispiel. Aegypten wurde immer von Asien her bedroht. "As a result, a 'king from Asia' becomes a typical agent of destruction in Egyptian prophecy." (COLLINS, Oracles 40).

[36]Die plausibelste Interpretation des βασιλευς απ ηελιοιο (3,652) hat COLLINS, Sibylline Oracles 40-44 gegeben. Die nächste Parallele, sowohl zeitlich, örtlich als auch inhaltlich, steht im Töpferorakel, Kol.II: 'Dann wird Aegypten wachsen, wenn der 55 Jahre wohlwollende König von der Sonne, der Geber des Guten, eingesetzt wird durch die grosse Göttin Isis' (zum Text vgl. REITZENSTEIN/SCHAEDER, Studien 40 und COLLINS, Sibylline Oracles 152 A.33f.). Unter Heranziehung von Inschriften kommt COLLINS zum Schluss: "There can be no real doubt that the phrase 'a king from the sun' would be understood in Egypt in the second century B.C. to mean 'an Egyptian king'" (ebd.41). Bisher wurde der 'König von der Sonne' meist als der Messias interpretiert und auf Jes 41,2.25 verwiesen (vgl. z.B. NIKIPROWETZKY, Troisième Sibylle 133-137; LANCHESTER bei CHAP II 390; vgl.

nationalistischen Literatur Aegyptens vertretene Erwartung eines idealen Königs. Diese Erwartung wurde auch von den Ptolemäern gepflegt.[37]

[36](Forts.) unten. Bei Jesaia ist Cyrus als von Osten kommend bezeichnet. Hier heisst es jedoch 'von der Sonne', nicht 'von Sonnenaufgang'. In 3Sib besteht eine Parallele zwischen Cyrus und dem König von der Sonne. Die einzige andere Stelle in 3Sib, wo ein König als von Gott gesandt bezeichnet wird, ist 3,286, wo Cyrus gemeint ist (vgl. Anm.20). Aber auch Cyrus werden keine messianischen Funktionen zugeschrieben. Er dient dazu, den zeitlichen Rahmen für die Wende im Geschick Israels zu geben. Der Text sagt weiter nichts von ihm. 3,287 ist nämlich Gott Subjekt; eine Beziehung des Verses auf den König (286) ist grammatikalisch sehr unwahrscheinlich.

287 και τοτε δη θεος ουρανιος πεμψει βασιληα,
288 κρινει δ'ανδρα εκαστον εν αιματι και πυρος αυγη.

(Text bei GEFFCKEN, Oracula Sibyllina 63; richtig übersetzt nur bei LANCHESTER bei CHAP II 384, so auch COLLINS, Sibylline Oracles 38, vgl. Jes 66,16 Ez 38,22). In den folgenden Versen sind es die Juden (zur Interpretation von φυλη vgl. LANCHESTER bei CHAP II 384; COLLINS, Sibylline Oracles 38), welche herrschen und den Tempel errichten. Die Rolle der Perserkönige beschränkt sich darauf, Geldgeber zu sein (288-91). So bestätigen also bei näherem Zusehen die Verse 3,286-91 die nichtmessianische Interpretation des 'Königs von der Sonne'. Wenn KURFESS, Weissagungen 298 in 652-56 den Höhepunkt der jüdischen Sibylle sieht, ist das eine völlige Verkennung des Aufbaus von 3Sib. Was bei Vergils 4.Ekloge der Fall ist, darf nicht unbesehen auf 3Sib übertragen werden.

[37]Zur Heilserwartung vgl. COLLINS, Sibylline Oracles 41f. und 12-15. Der ägyptische König wird von Gott gesandt (3,652). Das ist eine positive Aussage über einen heidnischen König, wie man sie nur noch bezüglich Cyrus in 3Sib findet (3,286, vgl. Anm. 36) . Die Verse 654f. schwächen diese Aussagen etwas ab.

654 ουδε γε ταις ιδιαις βουλαις ταδε παντα ποιησει,
655 αλλα θεου μεγαλοιο πιθησας δογμασιν εσθλοις.

'Nicht nach eigenen Ratschlüssen wird er dies tun alles tun,
sondern gehorchend den guten Verordnungen des grossen Gottes.'

Wie die Gegenüberstellung von ιδιαις βουλαις und θεου δογμασιν zeigt, machen diese Verse keine positive Aussage über den Gesetzesgehorsam des Königs (δογμα ist nicht νομος), sondern eine Einschränkung seiner Souveränität. Er ist nicht Herr seiner selbst, sondern dem göttlichen Plan unterworfen. Sind diese Verse eine Anspielung auf Ptolemäus VI Philometor (vgl. COLLINS, Sibylline Oracles 44 und 155 A.57), unter welchem die Juden grossen Einfluss hatten und den Tempel von Leontopolis erbauen konnten, so ist die Parallele zu Cyrus kaum zufällig. Beide Male wird ein König von Gott gesandt und ermöglicht es den Juden, einen Tempel zu bauen. Aber auch beide Male ist der König äusseres Werkzeug. Er hat in den jüdischen Angelegenheiten selber keine Funktion, ist also keine Messiasfigur, welche den Juden das Heil bringt. Er ist jedoch ein zeitlicher Indikator. Zur Zeit des Cyrus wendete sich die Geschichte Israels, zur Zeit des ägyptischen Königs wird sich die Geschichte für alle wenden (vgl. COLLINS, Sibylline Oracles 39). Die Identifizierung des 7.Königs mit dem ägyptischen König legt sich auch von daher nahe. Denn der 7.König ist immer nur zeitlicher Indikator (vgl. dazu ebd. 42f.)

Ab 657 wendet sich die Sibylle wieder dem Volk des grossen Gottes zu. Wieder steht der Abschnitt bezüglich der Juden unverbunden neben dem vorhergehenden. Dem Gottesvolk wird es gut gehen. Das erweckt den Neid der Könige der Völker, die den Tempel Gottes plündern wollen und Jerusalem belagern. Aber Gott wird sie richten, so sodass sie den unsterblichen Gott kennenlernen werden (693). 698-701 unterbricht die Sibylle ihre Beschreibung, um deutlich zu machen, dass Gott ihr dies zu prophezeien geheissen hat und dass es eintreffen wird. 702 kehrt sie zum Thema zurück. Trotz des Völkersturms lebt das Gottesvolk ruhig und in der Freude der Segnungen Gottes (702-709). Das bewirkt endlich die Bekehrung der Inseln und der Städte. Sie erkennen, wie Gott sein Volk liebt (710-714). Deshalb fordern die einander zur Völkerwallfahrt zum Tempel auf.

3,715-720: Aufforderung zur Anbetung des unsterblichen Königs

715 ἡδὺν ἀπὸ στομάτων δὲ λόγον ἄξουσιν ἐν ὕμνοις·
δεῦτε, πεσόντες ἅπαντες ἐπὶ χθονὶ λισσώμεσθα
ἀθάνατον βασιλῆα, θεὸν μέγαν ἀέναόν τε.
πέμπωμεν πρὸς ναόν, ἐπεὶ μόνος ἐστὶ δυνάστης·
καὶ νόμον ὑψίστοιο θεοῦ φραζώμεθα πάντες,
720 ὅστε δικαιότατος πέλεται πάντων κατὰ γαῖαν.[38]

715 Süsse Reden aus ihrem Munde werden sie führen in Liedern:
Kommt, lasst uns alle auf die Erde fallen und anbeten
den unsterblichen König, den grossen und ewigen Gott.
Lasst uns zum Tempel ziehen, denn er allein ist Herrscher
und lasst uns alle das Gesetz des höchsten Gottes beobachten,
720 welches das gerechteste ist unter allen auf Erden.

721-723 folgt ein Sündenbekenntnis, 725f. ein erneutes Zitat ihrer Aufforderung zur Bekehrung. Das kleine Stück 727-731 bestätigt ihre friedlichen Absichten (im Gegensatz zur Szene 663ff.). Sie sammeln alle Waffen ein und benützen sie als Brennholz, sodass man es nicht mehr im Walde suchen muss (vgl. Ez 39,9f.).

Es stellt sich nun die Frage, wie sich 657-731, welche, um es so zu sagen, die Heilsgeschichte skizzieren, zu der Weltgeschichte 632-656 verhalten. Es ist offensichtlich, dass 657-731 von der jüdischen Vorstellung

[38] Text nach GEFFCKEN, Oracula 84f. Ein Echo auf diesen Text ist Sib 5,492-500, nur ist dort der Königstitel bloss einer unter andern.

des Völkersturmes und der Völkerwallfahrt zum Zion geprägt sind.[39] Beide finden in der letzten Zeit statt. Auch in dem dritten Buch der Sibyllinen sind es entscheidende Ereignisse der letzten Zeit, welche dem Reich Gottes vorausgehen. Beide Motive sind hier in geschickter Weise kombiniert: Der misslungene Völkersturm öffnet den Heiden definitiv die Augen, sodass sie sich bekehren. Eine messianische Figur ist 657-731 nicht zu finden. Das Gericht über die Völker wird allein von Gott vollzogen. Der 652-656 erwähnte ägyptische König spielt überhaupt keine Rolle und die beiden Abschnitte sind auch sprachlich nicht verknüpft. Sie haben nur eine gewisse strukturelle Parallelität. Der erste beschäftigt sich mit der Geschichte und der Rettung aus ägyptischer, der zweite aus jüdischer Sicht. Wir haben also hier dieselbe Figur wie bezüglich der Reichslisten.[40] Die Sibylle greift eine in Aegypten verbreitete Heilsauffassung auf, korrigiert sie jedoch durch die wahre jüdische. Dass in ihr keine Messiasfigur vorkommt,[41] ist ein weiteres Indiz gegen eine messianische Interpretation des ägyptischen Königs und auch dagegen, dass dieser in einer qualitativ andersartigen Zeitperiode herrscht und dass V.657-731 das messianische Reich beschreiben wäre.[42] Von einer solchen Unterteilung der Geschichte ist in Sib nirgends die Rede. Sib kennt nur eine Abfolge von Reichen bis zum Gottesreich, aber weder ein Messiasreich, das dem Gottesreich vorangeht, noch ein endgültiges Reich, in dem ein besonders hervorgehobener König neben Gott herrscht.[43] Auch fehlt 657-731 jeder geringste Hinweis auf den ägyptischen König. Nein, die beiden Berichte gehen parallel und die einzig entscheidende Wende ist das Gottesreich.

[39]Vgl. die Paralleltexte bei NIKIPROWETZKY, Sibylle 351 und bei LANCHESTER bei CHAP II 390f.

[40]Vgl. 3,? - 161 und 167-195. Vgl. noch die parallel verlaufenen Abschnitte bezüglich des Unheils 199ff. und 213ff. und die antithetischen bezüglich Unheil und Heil 492ff. und 573ff.

[41]Vgl. im Gegenteil 3,704.

[42]Gegen SCHUERER, Geschichte II 595f. und III 573f.; RZACH, PRE II.A.2 2125f.; NIKIPROWETZKY, Sibylle 59; COLLINS, Oracles 43.53; KURFESS, Weissagungen 298.

[43]Im Gottesreich gibt es zwar Könige (vgl. 3,756.782), aber sie sind die (guten) Herrscher über ihre Völker. Das Gottesreich ist ja ein ideales Abbild der jetzigen Welt. Jedoch gibt es keinen alleinigen Herrscher über alles ausser Gott.

10.2.2.4.5. Aufforderung zur Umkehr und Beschreibung des Glückes, erneuter Aufruf zur Bekehrung und Beschreibung des Gottesreiches

Diese Auslegung bestätigt auch der Schluss des Buches. Nachdem also die Heiden einander zur Bekehrung aufgerufen haben, wendet sich die Sibylle direkt an Hellas (vgl. 3,545-572.624-656). Es soll seinen Stolz lassen, Gott anbeten und sich vorsorgen, indem es das Volk nach Jerusalem sendet[43] (732-735). 736-772 warnt dagegen davor, sich unsinnigerweise in Gefahr zu begeben -das wollen die beiden Sprichwörter 736f. sagen- indem es sich am Völkersturm beteiligt. Vielmehr soll es Gott dienen, damit es auch 'daran' Anteil erhalte am Tage des Gerichts (737-742).

Das 'daran' wird im folgenden ausgeführt (743-761). Wurde bisher hauptsächlich das Gericht beschrieben, steht jetzt das Glück, dass allen Menschen winkt, im Vordergrund.[45]

Zum letzten Mal drängt die Sibylle die Heiden zur Umkehr (762-766), dann erreicht das Buch seinen Höhepunkt,und das Ziel der Geschichte, 743-761 noch unter dem Stichwort 'Glück' beschrieben, wird jetzt beim Namen genannt: Es ist das Reich Gottes. Damit führt das Buch an den Anfang zurück, zur Abfolge der Reiche.

3,767-784: das Gottesreich

καὶ τότε δὴ ἐξεγερεῖ βασιλήιον εἰς αἰῶνας
πάντας ἐπ' ἀνθρώπους, ἅγιον νόμον ὅς ποτ' ἔδωκεν
εὐσεβέσιν, τοῖς πᾶσιν ὑπέσχετο γαῖαν ἀνοίξειν
770 καὶ κόσμον μακάρων τε πύλας καὶ χάρματα πάντα
καὶ νοῦν ἀθάνατον αἰώνιον εὐφροσύνην τε.
πάσης δ' ἐκ γαίης λίβανον καὶ δῶρα πρὸς οἴκους
οἴσουσιν μεγάλοιο θεοῦ· κοὐκ ἔσσεται ἄλλος
οἶκος ἐπ' ἀνθρώποισι καὶ ἐσσομένοισι πυθέσθαι,
775 ἀλλ' ὃν ἔδωκε θεὸς πιστοῖς ἄνδρεσσι γεραίρειν.

[44]3,734 haben alle Hss den richtigen Text. Die Konjektur von GEFFCKEN, Oracula 85 (δη in μη) ist widersinnig. Hier wird zur Wallfahrt aufgerufen, dagegen 739 vor dem Völkersturm gewarnt.

[45]Von daher dürfte der leicht korrigierte Text der Hss zu 743 'und es wird kommen über die Menschen der Anfang grossen Glückes' dem Text bei Laktanz vorzuziehen sein 'und dann wird kommen über die Menschen ein grosses Gericht und eine Herrschaft (αρχη)'. So BLASS bei KAP II 199; RIESSLER, Schrifttum 1036 gegen GEFFCKEN, Oracula 86; LANCHESTER bei CHAP II 391; NIKOPROWETZKY, Sibylle 328. Vom Gericht ist nur V.761 die Rede. Zum Text bei Laktanz vgl. 3,784.

[υἱὸν γὰρ καλέουσι βροτοὶ μεγάλοιο θεοῖο,]
καὶ πᾶσαι πεδίοιο τρίβοι καὶ τρηχέες ὄχθαι
οὔρεά θ' ὑψήεντα καὶ ἄγρια κύματα πόντου
εὔβατα καὶ εὔπλωτα γενήσεται ἤμασι κείνοις·
780 πᾶσα γὰρ εἰρήνη ἀγαθῶν ἐπὶ γαῖαν ἱκνεῖται·
ῥομφαίαν δ' ἀφελοῦσι θεοῦ μεγάλοιο προφῆται·
αὐτοὶ γὰρ κριταί εἰσι βροτῶν βασιλεῖς τε δίκαιοι.
ἔσται δὴ καὶ πλοῦτος ἐν ἀνθρώποισι δίκαιος·
αὕτη γὰρ μεγάλοιο θεοῦ κρίσις ἠδὲ καὶ ἀρχή.[46]

767 Und dann wird er errichten ein Königreich in alle Ewigkeit
über alle Menschen, er, der das heilige Gesetz einst gab
den Frommen und ihnen allen versprach, das Land zu öffnen
770 und die Welt, die Tore der Seligen, alle Freuden,
einen unsterblichen Geist und ewigen Genuss.
Von der ganzen Erde werden sie Weihrauch und Gaben zum Haus
des grossen Gottes bringen und es wird kein anderes
Haus bei den Menschen sein, auch nicht zu erkennen bei den Kommenden
775 als das, welches Gott den frommen Menschen zur Verehrung gegeben hat.
[Die Sterblichen werden ihn Sohn des grossen Gottes nennen][47]
Und alle Wege der Ebene, die gewellten Hügel,
die hohen Berge und die wilden Wellen des Meeres
werden in jenen Tagen leicht begehbar und schiffbar sein.
780 Aller Friede der Guten wird ja auf Erden kommen,
das Schwert werden wegnehmen die Propheten des grossen Gottes,
gerechter Reichtum wird auch sein unter den Menschen,
denn das ist das Gericht und die Herrschaft des grossen Gottes.

3,785-795 folgt ein Aufruf zur Freude an Jerusalem, da die Stadt ja im Mittelpunkt des Gottesreiches stehen und Gott in ihr wohnen wird. Es werden paradiesische Zustände herrschen, hier symbolisiert durch den Frieden unter den Tieren. Um den Zeitpunkt erkennen zu können, wann dies geschieht, werden 796-807 Zeichen des Endes aufgezählt.

808 Αλλα χρη παντας θυειν μεγαλω βασιληι.
Alle jedoch sollen dem grossen König opfern.

Mit diesem Wort, das zugleich ihr Programm ist, schliesst die Sibylle ihre Weissagungen. Sie fügt nur noch einige biographische Angaben bei. Sie ist Schwiegertochter Noes (827), gehört also zu den Ahnen der

[46]Text von GEFFCKEN, Oracula 87f.

[47]Es ist besser, V.776 als christliche Interpolation anzusehen (GEFFCKEN, Oracula 87; DENIS, Introduction 118; COLLINS, Oracles 143 A.45) als Aenderungen vorzunehmen (ναον oder οιον statt υιου vgl. LANCHESTER bei CHAP II 392; RZACH, PRE II.A.2 2129; SCHUERER, Geschichte III 574), da auch ein verbesserter Vers überflüssig ist.

ganzen Menschheit, nicht nur der Juden. Sie ist Prophetin des grossen Gottes und kennt den Lauf der Welt von Anfang bis zum Schluss. Denn das, was vor ihren Lebzeiten geschehen war, erfuhr sie von ihren Eltern, alles Zukünftige empfing sie als Offenbarung.[48]

10.2.3. Zusammenfassung: Die Reich-Gottes-Theologie von 3Sib

Man könnte das dritte Buch der Sibyllinen als Gegenstück zum Buch Daniel bezeichnen. Der Verfasser von Daniel hat aus der Ueberzeugung, dass Gott der wirkliche König sei, eine Trostschrift für die verfolgten Gläubigen gemacht. Der Verfasser von 3Sib machte daraus eine Propagandaschrift für die Heiden, welche sie zur Bekehrung aufruft. (Das heisst natürlich nicht, dass 3Sib nicht auch die Hoffnung der Juden stärken wollte.)[49] Aehnlich wie Weish spielt er seine Argumentationsreihe mehrere Male durch und bringt jedesmal neue Elemente ins Spiel, welche den Heiden ihre Situation und ihre Rettungsmöglichkeiten vor Auge halten. Dies sei kurz zusammengefasst.

Der erste Teil des Buches weiss vom Geschichtsverlauf der Welt und seinem Unheil, stellt jedoch noch einen andern Geschichtsablauf daneben. Er weiss nämlich auch vom Unheil der Juden, gibt aber noch die Ursache an (Sünde) und zeigt, dass sich ihr Unheil gewendet hat. Der ganze zweite Teil verheisst Unglück über die heidnische Welt. Nur zweimal ist leise die Ursache angedeutet (302.328 Zerstörung des jüdischen Tempels). Der dritte Teil bringt die theologische Erklärung für den Verlauf der Geschichte der Welt und Israels und fordert auf, die Konsequenzen zu ziehen. Gott ist der König der Welt. Götzendienst ist Auflehnung gegen ihn. Deshalb ist den Heiden Unheil (492-502) prophezeit, was besonders an den Griechen illustriert wird. Sie sollen sich bekehren. Am Tage des Zornes jedenfalls werden sie nach einem Retter suchen und den grossen König um Hilfe anrufen (558-561). Beim nächsten Durchgang folgt auf den Hilferuf ein neues Element: Nach der Anerkennung Gottes, des Königs, werden paradiesische Zustände herrschen (616-

[48] Das dürfte der Sinn der Verse 819-823 sein, vgl. WILAMOWITZ-MOELLENDORF bei GEFFCKEN, Oracula 90. Damit ist auch gegeben, dass 97-161 zum 3.Buch gehören.

[49] Vgl. RZACH, PRE II.A.2 2117. Zu Dan und Sib vgl. HILGENFELD, Apokalyptik 53f.81f. "Das jüdische Weltreich wird weniger als eine blosse Vernichtung des Heidenthums, schon mehr als eine Segnung der ganzen, zur wahren Gottesverehrung bekehrten Menschheit aufgefasst." (ebd.54).

623). Schliesslich werden die Heiden die Macht Gottes einsehen und einander selber zur Anerkennung des Königs auffordern und ihre Fehler bekennen. Dann wird Gott sein Königreich errichten (767-784).

Nun ist das alles nicht im Rahmen einer theologischen Abhandlung gesagt, sondern in Form einer Sammlung von Sibyllensprüchen, nicht in einer einmaligen Abfolge, sondern in mehreren parallelen und weiterführenden Durchgängen. Es ist sehr wichtig, diesen spiralenartigen Aufbau zu erkennen, damit man nicht der Versuchung erliegt, die verschiedenen Beschreibungen der letzten Zeit in eine zeitliche Reihenfolge Geschichte -messianisches Reich-Gottesreich zu pressen. Ebenso wichtig ist es, die vom Verfasser gewählte Form einer sibyllinischen Spruchsammlung ernstzunehmen. Die Einzelsprüche sind Variationen, welche um die Themen Unheil, Strafe, Heil kreisen, wobei der Verfasser besonders für die letzten zwei Themenkreise aus jüdischen Traditionen schöpft.[50] Mit Vorliebe greift er auf die bildhaften Anschauungen zurück. Es ist deshalb vergebliche Mühe, eine systematische Lehre über das Gottesreich aus den Sprüchen zusammenzustellen und auf alle entsprechenden Fragen nach Art des Gerichtes, Schicksal der Gottlosen, Auferstehung etc. eine Antwort finden zu wollen.[51] Ein einzelnes Orakel darf nicht überbewertet werden. Die Vorstellungen des Verfassers dürfen nur aus der Tendenz aller Orakel erhoben werden und Widersprüche im Detail dürfen nicht erschrekken.

Unter diesen Voraussetzungen dürfte zur Reich-Gottes-Vorstellung des Verfassers etwa folgendes zu sagen sein. Das Reich Gottes ist ein wirkliches Reich auf Erden, das die andern Reiche ablöst. Sein Zentrum ist Jerusalem. Es wird nur diesen Tempel geben, da es der einzige des grossen Gottes ist. Von der ganzen Welt werden Gaben dort dargebracht werden. Es herrschen paradiesische Zustände und Friede unter den Menschen und Geschöpfen.[52] Der Tod scheint nicht mehr zu existieren. Alle, die Gott als den

[50]Die Parallelen aus der atl. und jüdischen Literatur sind gesammelt bei NIKIPROWETZKY, Sibylle 333-353 und bei LANCHESTER bei CHAP II in den Anmerkungen.

[51]Die Unmöglichkeit eines solchen Vorhabens zeigt der Versuch von NIKIRPOWETZKY, Sibylle 133-138.154-176. Besonders aufschlussreich sind die Bemerkungen 173-176. Man beachte, dass sich bei der Interpretation die gleichen Probleme stellen und häufig dieselben Fehler gemacht werden wie bei Weish.

König, als einzigen Gott, anerkennen, haben an diesen Reich Anteil, die andern nicht. Sie werden umkommen. Diese Eschatologie ist konservativ[53] und biblizistisch. Sie geht weniger weit als Daniel. Da nach 192-194.608-618, vgl. 314-318 zur Zeit des 7.Königs entscheidende Ereignisse stattfinden, welche den Anbruch des Reiches Gottes herbeiführen, hat der Verfasser wahrscheinlich diesen in Bälde erwartet. Zeitlich fällt der 7.König mit dem Makkabërstaat zusammen, sodass es gut möglich ist, dass der Verfasser mit den Beschreibungen des um den Tempel gescharten Volkes der Juden auf die Makkabäer anspielte (573-596, vgl. Anm.18.33). Jetzt, mit einem wirklichen jüdischen Staat, war zum ersten Mal seit langem für einen Völkersturm eine reale Möglichkeit gegeben. So konnte der Makkabäerstaat für den Verfasser ein konkretes Hoffnungszeichen sein, ohne dass er ihn mit dem Gottesreich identifizieren musste. Wichtiger als Einzelheiten ist die Tatsache, dass 3Sib eine der wenigen Schriften ist, welche die Themen Eschatologie und Monotheismus wesentlich unter dem Gesichtspunkt des Königtums Gottes und seines Reiches behandelt und welche die Heilszeit als Reich Gottes beschreibt. Zu diesem Reich Gottes haben alle Zutritt, welche Gott als den wahren Gott und König anerkennen.

10.3. Oracula Sibyllina 3,46-62: Das Gottesreich bringt das Ende des Römerreiches

Unter den nicht zum 3.Buch gehörenden Versen 3,1-96, welche wahrscheinlich mit den Fragmenten aus Theophilus aus dem verlorenen 2.Buch der Sibyllinischen Orakel stammen,[54] ist für uns das Stück 3,46-62 interessant. Die Verse 46 und 52 weisen es in die Zeit nach der römischen Eroberung Aegyptens

[52] Das muss auch NIKIPROWETZKY, Sibylle 173 zugeben: "Quelque soit le degré d'idéalisation d'un tel tableau, la description que la Sibylle fait du Règne de Dieu, semble situer ce dernier résolument ici-bas. Les touches concrètes abondent et il semble bien impossible de supposer une organisation politique et religieuse comme celle que nous venons d'analyser sans une humanité tangible et vivante." Dass die Kohärenz des Bildes aufgelöst wird, wenn man die metaphorische Redeweise verlässt und die Bilder logisch untersucht, ist richtig. Aber die sich daraus ergebenden Probleme (vgl. ebd.173-176) entstehen erst, wenn man mit modernen Erwartungen an das Buch herangeht. Den Verfasser des 3.Buches bedrängten sie gewiss nicht.

[53] Vgl. COLLINS, Oracles 45f.

[54] Vgl. Anm.8.

und des zweiten Triumvirates, also um 40 v.Chr.[55] In diese Zeit ist wohl das ganze 2.Buch zu datieren, da 3,1-62 zusammengehören dürften.[56] 3,1-7 leitet eine Weissagung ein. 3,8-35 enthalten eine theologia naturalis über den einzigen Gott und Schöpfer, welche den Götzendienst der Heiden unbegreiflich erscheinen lässt. 3,36-45 folgen in bedeutend schärferem Ton Weherufe über die Gottlosen, welche ihnen ihren Lebenswandel vorhalten. Aber die Herrschaft Gottes wird kommen und der Tag des Gerichts (3,46-62):

αὐτὰρ ἐπεὶ Ῥώμη καὶ Αἰγύπτου βασιλεύσει
*εἰσέτι δηθύνουσα, *τότε δὴ* βασιλεία μεγίστη*
ἀθανάτου βασιλῆος ἐπ' ἀνθρώποισι φανεῖται.
ἥξει δ' ἁγνὸς ἄναξ πάσης γῆς σκῆπτρα κρατήσων
50 *εἰς αἰῶνας ἅπαντας ἐπειγομένοιο χρόνοιο.*
καὶ τότε Λατίνων ἀπαραίτητος χόλος ἀνδρῶν·
τρεῖς Ῥώμην οἰκτρῇ μοίρῃ καταδηλήσονται.
πάντες δ' ἄνθρωποι μελάθροις ἰδίοισιν ὀλοῦνται,
ὁππόταν οὐρανόθεν πύρινος ῥεύσῃ καταράκτης.
55 *οἴμοι, δειλαίη, πότ' ἐλεύσεται ἦμαρ ἐκεῖνο*
καὶ κρίσις ἀθανάτοιο θεοῦ μεγάλου βασιλῆος;
ἄρτι δ' ἔτι κτίζεσθε, πόλεις, κοσμεῖσθέ τε πᾶσαι
ναοῖς καὶ σταδίοις ἀγοραῖς χρυσοῖς ξοανοῖς τε
ἀργυρέοις λιθίνοις τε, ἵν' ἔλθητ' εἰς πικρὸν ἦμαρ.
60 *ἥξει γάρ, ὁπόταν θείου διαβήσεται ὀδμή*
πᾶσιν ἐν ἀνθρώποισιν. ἀτὰρ τὰ ἕκαστ' ἀγορεύσω,
ὅσσαις ἐν πόλεσιν μέροπες κακότητα φέρουσιν.[57]

46 Aber wenn Rom auch über Aegypten herrschen wird,
auf eines hinsteuernd,[58] dann allerdings wird das grösste Königreich
des unsterblichen Königs unter den Menschen erscheinen.

[55]Dieser zeitgeschichtliche Bezug und die Datierung ist seit langem unbestritten; vgl. GEFFCKEN, Komposition 13; SCHUERER, Geschichte III 579; RZACH, PRE II.A 2130; RIESSLER, Schrifttum 1326; KURFESS, Weissagungen 288; NIKIPROWETZKY, Sibylle 215 (mit dem ganzen 3.Buch); COLLINS, Oracles 65.

[56]Der Abschnitt 63-92 dürfte jünger sein, da Samaria erst nach 25 v.Chr., Sebaste genannt wurde, vgl. KURFESS, Weissagungen 287f. Auch LANCHESTER bei CHAP II 371 hält 63-92 für jünger, COLLINS, Oracles 65 die Verse 63-74. SCHUERER, Geschichte III 578 trennt 1-62 von 63-92, vermutet aber auch in 1-62 zwei Teile (1-45.46-42). Mehrere Einheiten nimmt RZACH, PRE II.A.2 2130f. an.

[57]Text bei GEFFCKEN, Oracula 49f. Zu V.47 siehe nächste Anm.

[58]V.47 ist die von GEFFCKEN in den Text genommene Konjektur ειςετι δηθυνουσα zu streichen und die Lesart aus ψ zu übernehmen εις εν ιθυνουσα, vgl. RZACH, PRE II.A.2 224f.; BLASS bei KAP II 186; NIKIPROWETZKY, Sibylle 294; COLLINS, Oracles 175 A.64. COLLINS interpretiert den Text richtig als eine Anspielung auf Roms Streben nach Weltherrschaft.

Es wird kommen der heilige Herrscher, ergreifend die Szepter der ganzen Erde
50 in alle Ewigkeiten der vorwärtseilenden Zeit.

Und dann: unerbittlicher Zorn (gegen) die latinischen Männer.
Drei[59] werden Rom in beklagenswertem Schicksal vernichten.
Alle Menschen werden in den eigenen Häusern zugrunde gehen
wenn dann fliesst vom Himmel ein feuriger Sturzbach.

55 Weh mir Elende, wann wird jener Tag kommen
und das Gericht des unsterblichen Gottes, des grossen Königs?
Jetzt noch baut ihr euch Städte, schmückt ihr euch alle
mit Tempeln, Rennbahnen, Märkten, mit goldenen Götterbildern,
mit silbernen und steinernen, damit ihr zum bitteren Tag kommt.
60 Denn er wird kommen, wenn der Geruch des Schwefels sich ausbreitet
bei allen Menschen. Ich werde indes einzeln verkünden,
in wievielen Städten Menschen Unglück tragen werden.[60]

Der Text besteht aus drei Strophen, wovon die ersten beiden parallel sind. Sie beleuchten dasselbe Geschehen von verschiedenen Seiten. Wenn Rom über Aegypten herrschen wird, wird das Reich des unsterblichen Königs erscheinen. Er wird die Herrschaft für immer ergreifen (46-50). Das ist zugleich das Gericht über Rom. Denn Rom hat ja ein Ziel (V.47), die Weltherrschaft. Und die wird ihr genommen werden. In gut sibyllinischer Manier wird auf das Gericht mit verschiedenen Bildern Bezug genommen. V.52 nimmt wohl die Erfahrungen mit den Triumviraten auf: Sie führen zum Bürgerkrieg. V.53f. spielt auf das Bild vom Weltenbrand[61] an. Die dritte Strophe 55-61a beschäftigt sich mit der Diskrepanz zwischen der Unheilsankündigung für Rom und seiner jetzigen Blüte. Die prunkvolle Bautätigkeit, insbesondere von Tempeln und Götterbildern, wird den bitteren Tag erst recht herbeiführen, da sie ja gerade zeigt, dass die Römer im Götzendienst verharren. V.61b-62 ist ein Uebergangsvers.

[59]Die 'Drei' werden meist auf das 2.Triumvirat bezogen. NIKIPROWETZKY, Sibylle 150-154 will sie von der Adlervision 4Esr 11f. her deuten. Das ist unwahrscheinlich, da die Anspielung auf die Eroberung Aegyptens V.46 auch hier einen historischen Bezug nahelegt und das Triumvirat in dieselbe Zeit gehört, vgl. COLLINS, Oracles 64 (mit Lit.).

[60]BLASS bei KAP II 186 und KURFESS, Weissagungen 74f. fassen den letzten Satz als Frage auf. Das ist nur nötig, wenn man den Vers als Schlussvers des 2.Buches auffasst. Da nach einer Notiz in den Hss P und A der anschliessende Text nicht abgeschrieben wurde, drängt sich dies jedoch nicht auf.

[61]Zum Brandmotiv vgl. NIKOPROWETZKY, Sibylle 160-166.

Nun ist noch zu bestimmen, von wessen Reich hier die Rede ist. Nach V.56 ist der grosse König der unsterbliche Gott. Entsprechend ist auch der unsterbliche König V.48 Gott, der sein grosses Reich errichten wird. Das legt auch die Attributvertauschung nahe. Ausserdem ist Unsterblichkeit keine Eigenschaft, welche Messiasfiguren zugeschrieben wird. In 3Sib ist es jedoch eines der häufigsten Gottesattribute.[62] Die Verse 49f. stehen nun parallel zu 47b-48 und es besteht kein Anlass, unter dem Heiligen König (αναξ), der in alle Ewigkeit die Szepter der ganzen Erde haben wird, eine andere Person zu verstehen. Wieder ist von der Ewigkeit der Herrschaft die Rede und das Wort αναξ ist eine poetische Variante zu βασιλευς. Inhaltlich sagen die Verse 45f., dass das grösste Königreich des unsterblichen Königs (V.47) alle Reiche der Erde ablöst. Es ist mir rätselhaft, wieso V.49 häufig auf den Messias gedeutet wird.[63] Nur wer um jeden Preis Messiasfiguren finden will, kann auf die Idee kommen, hinter stilistischen Varianten verschiedene Personen zu vermuten. Die spezifischen Funktionen dieser Messiasfigur und ihr Verhältnis zu Gott blieben im übrigen völlig im Dunkeln. Die beiden Verse zeigen in ihrer Betonung der umfassenden und ewigen Herrschaft Aehnlichkeit mit römischer politischer Propaganda.[64] Wenn der Satz nun staatliche Propaganda aufnimmt, ist dies ein weiteres Argument für die Deutung auf Gott. Er wendet sich gegen diesen Anspruch. Kein noch so idealer König oder Kaiser wird ewig über die Welt herrschen, sondern der unsterbliche Gott. Dieser allein ist der ewige König.

[62] Vgl. 3,10.35. Im eig. 3.Buch: als Attribut 3,276.278.604.617.717.742; als Gottesbezeichnung 3,101.302.328.582.594.601.631.676.679.709.711.733.759. 766. Vgl. noch 628.693 (αμβροτος). Nur 'der grosse Gott' kommt in ähnlicher Häufung vor.

[63] Vgl. z.B. RZACH, PRE II.A.2 2131; LANCHESTER bei CHAP II 379; LAGRANGE, Judaisme 362; BOEHMER, Religionsgeschichtlicher Rahmen 43; NIKIPROWETZKY, Sibylle 55 und nach SCHUERER, Geschichte III 579 die meisten älteren Ausleger. Er selbst hält den Abschnitt mit BOUSSET, RE XVIII 273 für eine christliche Ankündigung der Geburt Jesu, da sonst die Triumvirn erst nach dem Messias erwähnt wären. V.51 bezeichnet jedoch kein zeitliches Nebeneinander und die christliche Herleitung von 1-96 wird heute nicht mehr vertreten, vgl. NIKIPROWETZKY, Sibylle 217-225.

[64] Vgl. COLLINS, Oracles 65f. Er hält deshalb die Identität des heiligen Herrschers für unklar, es könne Gott oder ein idealer irdischer König gemeint sein. Er sieht jedoch diese Zweideutigkeit nur, weil er annimmt, schon 3Sib erwarte einen irdischen König.

Es geht in diesem Textabschnitt um die Frage der Weltherrschaft. Das deutet schon V.46f. an. Mit seiner Herrschaft über Aegypten ist Rom diesem Ziel um einen Schritt näher gekommen. Aber zu diesem Zeitpunkt wird Gott eingreifen und seine Herrschaft errichten. Damit steht der Text in der Tradition des 3.Buches, welches ja auch die Ablösung der Weltreiche durch das Gottesreich in der Geschichte genau zu datieren versuchte. Es ist eine Aktualisierung, wobei mir eine stärker antirömische bzw. antiheidnische Tendenz feststellbar scheint. Rom und die Gottesherrschaft werden einander gegenübergestellt und die Vernichtung gilt den latinischen Männern. V.53f. spricht von allen Menschen, womit wohl die städtebauenden Heiden gemeint sind (57-59). Der Kontext des Textes ist nicht mehr auszumachen. Aber auch 3,8-45 haben weniger werbenden Charakter als 3Sib. Sie drücken stärker die Unbegreiflichkeit des Götzendienstes aus. Eine Bekehrung der Heiden wird gar nicht erwartet.[65]

46-61 sind Gottes- und Römerherrschaft einander gegenübergestellt. Die eine bedingt den Untergang der andern. Das Gericht bringt das Ende. Die Beschreibung der paradiesischen Zustände fehlt hier völlig. Die Ankündigung des Gottesreiches ist stärker in das politische Geschehen einbezogen, nationalistischer und pessimistischer geworden.[66]

[65]Auch die Fragmente, welche evtl. zum selben 2.Buch gehören (vgl. Anm.8), zeigen eine ähnliche Tendenz. In der Anerkennung Gottes als des Königs liegt das Heil. Wer Gott ist, ist aus der Schöpfung erkennbar, aber die Heiden lassen sich nicht belehren. Vgl. dazu Frgt 3,41-49 (Uebersetzung von Kurfess, Weissagungen 71ff.) (vgl. noch Frgt 3,22).

41 Und doch erwachet ihr nicht und kommt zu weis'rer Gesinnung,
Wollt nicht erkennen den König, den Gott der alles erschauet.
Deshalb wird euch die Glut des verzehrenden Feuers erfassen,
Und in lodernder Lohe in Ewigkeit werdet ihr brennen
45 Täglich, vergehend vor Scham ob der falschen, der nichtigen Götter.
Aber den treuen Verehrern des wahren und ewigen Gottes
Wird zum Erbe das Leben, und ewiglich werden sie wohnen
Im Paradies, in der wonnigen Lust wohlsprossendem Garten,
Essend das Brot voll Süsse vom sternbesäeten Himmel.

[66]Diese Tendenz ist allgemein in den jüngeren Teilen des Sibyllinen zu beobachten, vgl. COLLINS, Oracles 118.

11. KAPITEL : DIE WEISHEIT SALOMOS

11.1. Einführung

Das Buch der Weisheit Salomos wurde von einem gesetzestreuen, hellenistisch gebildeten Juden in Aegypten, wohl in Alexandria, im letzten vorchristlichen Jahrhundert in griechischer Sprache verfasst. Darüber herrscht weitgehend Einigkeit. Sie hört jedoch auf, sobald die Fragen nach der Einheit und nach dem Aufbau des Werkes gestellt werden.[1]

Das Werk nimmt unter den frühjüdischen Schriften einen besonderen Platz ein, da es sich ausführlich mit der Frage der Unsterblichkeit befasst. Seine Wirkungsgeschichte ist entsprechend und auch die moderne Forschung hat sich intensiv diesem Themenkreis zugewandt.[2] Nun ist aber das Buch zum

[1]Nur einen Verfasser nehmen an u.a. GRIMM, Handbuch VI 15; FICHTNER, Weisheit 7; HEINISCH, Weisheit XXXV; SIEGFRIED bei KAP I 479; EISSFELDT, Einleitung 814; PERRENCHIO, Struttura 325. Nach ROST, Einleitung 43, GOODRICK, Wisdom 77 sind die Kapitel 10-19 das Alterswerk desselben Verfassers wie 1-9, während REIDER, Wisdom 22 die Fähigkeiten der Jugend und des Alters gerade umgekehrt einschätzt. HOLMES bei CHAP I 524 schreibt Kap.11-19 einem andern Verfasser zu. Zur Frage vgl. REESE, Hellenistic Influence 122-145. Vollends auseinander gehen die Vorschläge zur Einteilung des Buches. Meist werden drei Teile angenommen: 1-5/6-9/10-19 (GRIMM, Handbuch VI 4; FICHTNER, Weisheit 5; HEINISCH, Weisheit XIV; SIEGFRIED bei KAP I 478f.; SCHUETZ, Idées eschatologiques 9; EISSFELDT, Einleitung 813; ROST, Einleitung 42). 1-6,8/6,9-11,1/11,2-19: HOLMES bei CHAP I 518. 1-6/7-9/10-19: GOODRICK, Wisdom 77. Nur 2 Hauptteile nehmen an REIDER, Wisdom 2 (1-9/10-19); WRIGHT, Structure 169 (1-11,1/11,2-19,22). Sicher lassen sich im Grossen die vier Themenkreise ausmachen, die REESE vorgeschlagen hat (vgl. Anm.5), denn auch die Vertreter der Dreiteilung sprechen oft von einem Exkurs in Kap 12-15. Jedoch ist die genaue Abgrenzung dieser grossen Themenkreise erschwert durch die Gewohnheit des Verfassers, Ueberleitungsstücke zu schreiben, die zu jeder der verbundenen Einheiten gehören (4,16 6,22f. 9,18 11,1 15,18f.; vgl. FICHTNER, Stellung 114) und durch die Technik der Rückblenden (vgl. dazu REESE, Hellenistic Influence 123-140), der Wiederaufnahme von Themen an einem spätern Ort. "The sage is at his best in composing a short development, the classical Greek period, which he ordinarily rounds off with an inclusion. However, when he comes to combining these units, he shows a lack of discipline." (REESE, Hellenistic Influence 123). Neue Wege geht GEORGI, Weisheit. Er hält Sap für die älteste Schrift vom gnostischen Zweig der Weisheitsbewegung (394f.). Sie ist das Produkt einer Schule, das in einem kollektiven Prozess gewachsen ist. Mit Hilfe von Form- und Literarkritik will er die zahlreichen Einzelstücke freilegen (393). Entstanden sei Weish in den letzten Jahrzehnten des 2.Jh.v.Chr. in Syrien (396f.).

[2]Zur Information vgl. TAYLOR, Eschatological meaning (1966), der die Ansichten seiner Vorgänger ausführlich referiert. Wichtigste Werke sind

Leidwesen vieler Bearbeiter kein dogmatischer Traktat de novissimis, der in logischer Stringenz eine 'Lehre' erläutern will, sondern es ist, wie viele jüdische Werke seiner Zeit, eine Tendenzschrift. Sie will die dem Glauben treu gebliebenen Juden stärken und trösten und die abgefallenen zur Umkehr aufrufen, indem sie das Schicksal der beiden Kategorien schildert.[3] Dabei steht sie in einer bestimmten atl. Denktradition, der Weisheit, und arbeitet an einem 'Schulproblem': dem Schicksal der Gerechten, die sich bemühen, Weisheit zu einem gottgefälligen Leben zu erlangen und dem der Gottlosen, die rücksichtslos ihre momentane Stärke ausnützen. Mit der griechischen Vorstellung der Unsterblichkeit gelingt es dem Verfasser, aus der Sackgasse der 'Schule' auszubrechen,[4] die gezwungen war, eine Vergeltung vor dem Tode

[2] (Forts.) SCHUETZ, Idées eschatologiques; BUECKERS, Die Unsterblichkeitslehre; LARCHER, Etudes 237-327; LAGRANGE, Le livre de la Sagesse; DELCOR, L'immortalité; GRELOT, L'eschatologie.

[3] In dieser Zweckbestimmung waren sich die meisten Kommentatoren einig. REESE, Hellenistic Influence 90-152 hat diese literarische Gattung und die Adressaten näher zu bestimmen versucht. Weish gehört zur hellenistischen Gattung des logos protreptikos. "The protreptic ... is not a formal treatise on the abstract aspects of philosophy as a way of life. The investigation of the various parts of Wis showed that all of them are calculated to influence its readers to devote themselves to the goal of the eternal life with the Lord (5.15) by bringing the light of his law to mankind (18.4). The four parts of Wis, which in turn offer an artistic description of the blessings of faith in the living God, the gifts of divine Wisdom, the harmful effects of idolatry, and the saving power of God, all arouse loyalty to the one Creator and Ruler of the universe (118f.). Adressaten dieses kunstvollen Genus sind jüdische Studenten, die sowohl in der eigenen religiösen Tradition wie auch in der hellenistischen Welt leben. Sie sollen befähigt werden, "to understand and love their native theological traditions and to take a positive stand toward pagan religious belief" (ebd. 147). Die Einkleidung in eine Rede an Könige ist eine in diesem Milieu übliche Fiktion (ebd.149).

[4] Der auf atl. Boden gewachsene Glauben an die Auferstehung ist ein ähnlicher Versuch zur Lösung des Gerechtigkeitsproblems. Es ist unbestritten, dass Weish von griech. Geist beeinflusst ist. Neuere Untersuchungen betonen aber die fundamentale Bedeutung der jüdischen Tradition in der Adaption griech. Bildung. "One of the features common to most recent studies is agreement about the very semitic mentality of its author." (TAYLOR, Eschatological meaning 72) "For him faith was not only fundamental but also the integrating force that sought the help of reason in explaining man's destiny." (REESE, Hellenistic Influence 159). Diese Grundhaltung mahnt zu vorsichtiger Interpretation griechischer philosophischer Termini, bes. auch der Anthropologie, die dann für die Eschatologie wichtig sind. So ist z.B. ψυχη stark vom hebr. נפש geprägt; der Verfasser übernimmt nicht den metaphysischen Dualismus der griech. Philosophie (vgl. TAYLOR, Eschatological meaning 84-98; LARCHER, Etudes 262-79). Deshalb darf auch seine Rede

gegen alle Evidenz dogmatisch zu behaupten, sich einem Skeptizismus, verbunden mit abgeklärtem Lebensgenuss, zu verschreiben oder vor der Unlösbarkeit des Problems zu kapitulieren. Eindringlich verkündet der Verfasser der Weisheit: Es gibt Gerechtigkeit, ihr Lohn ist die Unsterblichkeit, der Weg ist die Weisheit und diese lässt sich finden. Am Menschen liegt es, sich für diesen Weg des Lebens zu entscheiden oder selbstverschuldet in den Tod zu gehen.[5] Das ist das Ziel seines 'logos protreptikos' und dem ist das

[4](Forts.) von Unsterblichkeit bzw. Unvergänglichkeit nicht blindlings mit dem Modell der Trennung von Leib und Seele identifiziert werden, besonders wenn der Verfasser zu diesem Punkt schweigt; vielleicht gerade, weil ihm dieses Modell zu unbiblisch erschien (vgl. GRELOT, L'eschatologie 177). "We do not think that the author of Wisdom says anything about the manner (in the body or out of the body) in which man will enjoy immortality." (MURPHY, Seven Books of Wisdom 137). "Il est si difficile de fixer une pensée qui semble rester volontairement imprécise, en particulier au sujet d'un jugement immédiat après la mort, de la condition des âmes des justes avant la 'visite' et de la glorification définitive qui leur est réservée." (LARCHER, Etudes 305).

[5]Dies wird vor allem im ersten Teil des Buches entwickelt, aber die andern Partien sind mit diesem Thema verbunden. Gut herausgearbeitet hat dies REESE, Hellenistic influence 90-116, der vier kleine Gattungen unterscheidet. Das 'eschatologische Buch' (1,1-6,11 + 6,17-20) ist eine Diatribe. "It seeks to offer an insight into man's true destiny; it is an appeal to him to strive for it in spite of difficulties and opposing theories of life." (ebd.113). Der zweite Teil, das eig. Weisheitsbuch (6,12-16 + 6,21-10,21) ist eine Aporia, ein Problembuch. The sage presented God "as the unique efficacious source of all power and wisdom of the universe and as the arbiter of history and final goal of man's destiny" (106). Das Buch der Geschichte (11,1-14 / 16,1-19,22) ist eine Synkrisis, ein Vergleich. "It provided a perfect tool to illustrate and justify God's method of dealing with two opposing groups of peoples." (98) Kap.11,15-15,19 bilden eine Diatribe über die göttliche Gerechtigkeit und menschliche Torheit. "It provides a speculative complement to the working of divine wisdom treated in the 'book of wisdom proper' in that it portrays God's loving kindness toward all mankind. Men bring evil upon themselves by refusing to accept the gifts that the God of revelation offers abundantely." (116) Das Bestechende an dieser Arbeit ist, dass sie die auf den ersten Blick chaotische zweite Hälfte des Buches ordnen und in einen sinnvollen Zusammenhang bringen kann, sodass das Buch als eine Einheit erscheint: Der Exkurs über die Schonung Gottes und die offenbare Torheit des Götzendienstes zeigt, dass auch die Heiden Gelegenheit gehabt hätten, sich für den Weg des Lebens zu entscheiden und erlaubt es dem Verfasser, die traditionelle jüdische Eschatologie, die für die Heiden das Gericht erwartet, vom Verdacht nationalistischer Ueberheblichkeit zu befreien und rational zu begründen. Es geht nicht mehr um Heiden und Juden, sondern die Heiden verfallen dem Gericht, weil sie gottlos sind. Auf diese Vorarbeit greift auch Paulus zurück. Die Gegenüberstellung von Israel und Aegypten zeigt an einem Beispiel, dass Gott die Macht zur Belohnung und Bestrafung hat. Er wird sie auch am Tage der Heimsuchung haben.

Uebrige untergeordnet. So zeigt er kein besonderes Interesse, seine Unsterblichkeitshoffnung zu einem System auszuarbeiten und der Gebrauch von wichtigen Begriffen gehorcht oft mehr poetischen Erwägungen als dem Bedürfnis nach philosophischer Klarheit.[6] Kommentiert wurde das Buch jedoch oft von Personen, die ein durchdachtes eschatologisches System kannten und es möglichst schon hier wiederfinden wollten oder das Buch unbewusst mit dieser Brille lasen. So liegen die Gefahren bei Weish in der Ueberinterpretation und in der Eintragung des eigenen Verständnisses in Schlüsselworte wie Seele, Unsterblichkeit.[7]

11.2. Uebersicht über den ersten Teil des Buches

Um die Gefahr der Ueberinterpretation zu entgehen, müssen wir mit einer vorsichtigen Lektüre des Textes beginnen, welche nicht von systematischen Fragen ausgeht, sondern versucht, dem Gedankengang des Verfassers zu folgen und den Inhalt der Begriffe aus dem Zusammenhang zu verstehen. Deshalb soll zuerst eine Uebersicht über den ersten Teil des Buches folgen.[8]

I. Einleitung 1,1-15: Aufforderung zur Gerechtigkeit
- 1,1 Thema: Aufforderung an die Herrscher, die Gerechtigkeit zu lieben, über den Herrn (!) nachzudenken und ihn zu suchen.
- 1,2-5 Begründung: Gott lässt sich von denen finden, die ihn nicht versuchen, während die Weisheit die Ungerechten flieht.
- 1,6-10 Lehre: Die Weisheit ist zwar menschenfreundlich, aber alles unrechte Reden ist Gott bekannt und wird bestraft.
- 1,11-15 Ermahnung: Hütet euch und zieht euch nicht selbst den Tod zu, denn nicht Gott hat den Tod gemacht. V.15 führt zu V.1 zurück (Gerechtigkeit).

[6]"We feel it would be misleading to try to get a completely satisfactory system of thought out of that what he says." (TAYLOR, Eschatological meaning 114). "Der Weise hat einen sehr lebendigen und festgegründeten Glauben an Gottes rettende und richtende Allmacht, aber er hat keine in jeder Beziehung klar durchdachte 'Dogmatik'." (FICHTNER, Weisheit 9; vgl. ders., Stellung 129). Vgl. jetzt GEORGI, Weisheit 393.

[7]Vgl. Anm.4. Wieviel Mühe wurde z.B. aufgewendet, um zu beweisen, dass der Verfasser mit seinen Voraussetzungen an eine Auferstehung des Leibes oder an einen Zwischenzustand geglaubt haben müsse. Der Weise hat sich jedoch die Freiheit genommen, sich zu diesem Thema nicht zu äussern.

[8]Ich stütze mich dabei auf PERRENCHIO, Struttura letteraria (mit weiterer Lit.), der in 1,1-6,21 einen konzentrischen Aufbau der Abschnitte sieht (ABC C'B'A'), vgl. das Schema 307. In den Sektionseinteilungen geht der Artikel einig mit WRIGHT, Structure 168-173 und, mit geringfügigen Abweichungen, mit REESE, Plan 394f. Alle drei Autoren sind sich einig, dass der erste Teil bis 6,21 geht.

II. 1.Sektion 1,16-2,24: Die Gottlosen, ihre Reden und die Folgen
 1,16 These: Die Gottlosen rufen den Tod selber herbei.
 2,1-20 Reden der Gottlosen: Ihre Auffassung vom Leben (1-5) und ihr Aufruf zum Lebensgenuss und zur Prüfung der Reden der Gerechten.
 2,21-24 Die Verkehrtheit ihrer Rede: Gott hat den Menschen zum Leben erschaffen, der Tod kam durch den Neid des Teufels in die Welt und die Gottlosen haben am Tod Anteil. V.24 führt zu 1,16 zurück (Anteil).

III. Zentrale Sektion 3,1-19 4,1-20
 3,1-9 Das Schicksal der Gerechten
 3,10-12 Das Schicksal der Gottlosen
 3,13-19 Folgerung anhand eines Beispiels: Die Umkehrung der traditionellen Werte: Die tugendhafte Unfruchtbare wird gepriesen; die Gottlosen, auch wenn sie lange leben, haben keine Hoffnung. V.19 leitet auf V.1 zurück.
 4,1-6 Lehre zu diesen Beispielen
 4,7-19 (20) Weiteres Beispiel: Der frühe Tod des Gerechten ist Leben, das längere Leben der Ungerechten ist Tod.

IV. 3.Sektion 5,1-23: Das Gericht und seine Folgen, v.a. für die Gottlosen
 5,1-2 Gegenüberstellung der zuversichtlichen Gerechten und der sich fürchtenden Gottlosen.
 5,3-13 Rede der Gottlosen: Sie erkennen ihre Situation.
 5,14-15 Bestätigung der Situation der Gottlosen und Gerechten.
 5,16-23 Das Gericht.

V. Schlussektion 6,1-21: Aufforderung zur Weisheit
 6,1-11 Aufforderung an die Könige, Weisheit zu lernen, da sie, als Diener seines Reiches, von Gott gerichtet werden.
 6,12-20 Belehrung über die Weisheit: Sie lässt sich finden und das Suchen nach ihr führt zur Unsterblichkeit.
 6,21 Folgernde Aufforderung.

6,1-21 wird oft nicht als Abschluss des ersten Teil angesehen, sondern als Anfang des zweiten.[9] Nun wendet sich 6,1 wieder an die Könige mit der Aufforderung zu hören und zu lernen. 6,1-21 weist gewisse Parallelen zum einleitenden Abschnitt auf: Die Gerechtigkeit und Weisheit lassen sich finden, der Mensch wird zur Verantwortung gezogen. Auch leitet 6,21 zurück zu 1,1. Der Abschnitt hat sicher Scharnierfunktion und verbindet den ersten Teil, wieso man nach Gerechtigkeit streben soll, mit dem zweiten, der Belehrung über die Weisheit selber. 1,1 werden die Herrscher angeredet. In 6,1-21 wird die am Schicksal der Frommen und Gottlosen entwickelte These von der Unsterblichkeit und dem Gericht auch auf die Könige übertragen. Die Forderung nach Gerechtigkeit und die Verantwortung für das eigene Tun betreffen nicht nur die Juden, sondern auch die Heiden, gerade deren Könige, an die als Mächtige besonders strenge Massstäbe angelegt werden (6,5). Sie sollen die Weisheit lernen, wie es der exemplarische König Salomo getan hat. Er ist ja bereit, sie zu vermitteln. Der Rest des Buches handelt dann auch vom Verhalten Gottes den Heiden gegenüber und von seiner Macht über sie.

Das Buch spricht also, jedenfalls in seiner literarischen Form, die heidnischen Könige an. Das Schicksal der Frommen und Gottlosen ist <u>universal</u>,

[9] Vgl. Anm.1

wenn natürlich auch die ganze Problemstellung und die Begrifflichkeit jüdisch sind.[10] Dies ist vielleicht auch der Grund dafür, dass die Eschatologie der Weisheit trotz der Unsterblichkeitslehre sich nicht bloss mit dem Schicksal des Individuums befasst, sondern in 3,1-13 und 5,15-23 auf traditionelle Bilder aus der jüdischen Eschatologie zurückgreift (Gericht Gottes mit Herrschaft über die Völker) und das Gericht nicht als jeweiliges Gegenübertreten von Gott und Mensch beschrieben wird, sondern als kollektives Geschehen. Mit der These von der Unsterblichkeit, dem Gericht und der Verantwortung des Einzelnen ist der Verfasser nicht gezwungen, die jüdische Eschatologie aufzugeben; ja, er kann sie sogar rational begründen.

Da der Sinn der Stellen, in denen das Wort βασιλεια vorkommt, nicht immer evident ist, muss gelegentlich etwas weiter ausgeholt werden.

11.3. Weish 1,14 'Herrschaft des Hades'

Der Ausdruck 'Herrschaft des Hades' muss kurz unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen, denn es könnte sein, dass er eine Gegenmacht zur Herrschaft Gottes bezeichnet.

Mit V.11 beginnt ein neuer Abschnitt. Auf die Ausführungen, dass Gott alle Pläne weiss und richtet, folgt die Ermahnung an die Angesprochenen, auf ihre Reden zu achten (V.11) und nicht den Tod durch die eigenen Werke über sich zu bringen. V.13-15 begründen, warum der Mensch für seinen Tod verantwortlich sei.

13 ὅτι ὁ θεὸς θάνατον οὐκ ἐποίησεν
οὐδὲ τέρπεται ἐπ' ἀπωλείᾳ ζώντων.
14 ἔκτισεν γὰρ εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα,
καὶ σωτήριοι αἱ γενέσεις τοῦ κόσμου,
καὶ οὐκ ἔστιν ἐν αὐταῖς φάρμακον ὀλέθρου
οὔτε ᾅδου βασίλειον ἐπὶ γῆς.
15 δικαιοσύνη γὰρ ἀθάνατός ἐστιν.[11]

13 Denn Gott hat den Tod nicht gemacht,
und er wird auch nicht erfreut durch den Untergang der Lebendigen.
14 Zum Sein nämlich hat er das All geschaffen,
und heilbringend sind die Erschaffungen der Welt;
auch existiert in ihnen keine Medizin des Untergangs,
und Hades besitzt kein Königtum auf der Erde;
15 Denn Gerechtigkeit ist unsterblich.[12]

[10] Weish vertritt einen wenigstens theoretischen Universalismus insofern die Weisheit, die dann zur Beobachtung der Gebote und zur Unsterblichkeit führt, allen offensteht.

[11] Text nach ZIEGLER aus RAHLFS, LXX II 346

[12] Uebersetzung von GEORGI, Weisheit 404f.

Gott hat den Tod nicht geschaffen. Unter θανατος ist hier nicht der leibliche Tod verstanden, sondern der 'zweite Tod', der darin besteht, dass der Mensch die Unsterblichkeit bzw. das Geborgensein bei Gott nicht erlangt. Denn V.11 heisst es: 'Ein lügenhafter Mund zerstört die Seele.' und V.12: 'Suchet nicht den Tod im Irrweg eures Lebens.' Durch den Lebenswandel erwirbt man sich den Tod oder nicht. Da sich Weish ja gerade von der Anschauung absetzt, dass der Gerechte als Lohn ein langes Leben empfange (4,7-20), kann es sich hier nicht um den natürlichen Tod handeln.[13] V.14 begründet dies mit dem Hinweis auf die Schöpfung. Gott hat alles zum Sein geschaffen, die Schöpfungen der Welt sind heilbringend. V.14d ist das negative Gegenstück zu 14a (wie c zu b). Es gibt keine Herrschaft[14] des Hades auf Erden. Da Gott die Welt geschaffen hat, ist er der wahre Herr. Der physische Tod ist nicht das letzte; wie Gott alles zum Sein erschaffen hat, hat er die Menschen zur Unsterblichkeit bestimmt:

> 2,23 'Denn Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit geschaffen
> und er hat ihn zum Ebenbild seiner eigenen Ewigkeit[15] gemacht.'

Es empfiehlt sich, den Vers 1,14 als ganzen auf die Schöpfung Gottes zu beziehen als exhortatives Argument zu V.13 (Wie kann Gott Freude haben am Untergang der Lebenden, da er ja die Welt geschaffen hat?) und nicht als stringenten Beweis.[16] Das Thema der Unsterblichkeit des Menschen ist unter-

[13]θανατος und auch die andern Wörter für Tod sind nicht immer im selben Sinne gebraucht; vgl. TAYLOR, Eschatological meaning 102-116 mit Untersuchung des ganzen Vokabulars. θανατος bezeichnet den natürlichen Tod 2,20 12,20 18,12.16.20 19,5. 16,13 ist nicht eindeutig und 1,12.13, wohl auch 1,24, meint es den 'zweiten Tod', vgl. TAYLOR, Eschatological meaning 107. "It is a way of speaking about man's final negative dispositions with regard to God: God did not predetermine man's final option against him." Vgl. noch GRIMM, Handbuch VI 60; DELCOR, L'immortalité 616; WEISENGOFF, Death and immortality 113-123. HEINISCH, Weisheit 23 sieht 1,12f. beide Aspekte im Wort. Das ist nicht unmöglich, da der Verfasser ja mit der Schöpfung argumentiert. Nun ist aber das Ziel des Abschnittes 1,11-15 nicht, eine Lehre über den Zusand des Menschen im Paradies zu geben und die Herkunft des natürlichen Todes zu erklären, sondern zu zeigen, dass der Mensch für den 'Tod' verantwortlich ist (vgl. SCHUETZ, Idées eschatologiques 54). So steht eher der 'zweite Tod' im Vordergrund.

[14]το βασιλειον kann mehrere Bedeutungen haben. I: Palast (meist im Plur.) Hauptstadt, königlicher Schatz. II: Tiara, Diadem. III: Zeusfestspiele (vgl. LIDDEL/SCOTT, Lexicon 309). In späterer Zeit wurde es synonym für βασιλεια gebraucht. In der LXX steht es 2Reg 1,10 2Chr 23,11 im Sinn von Diadem (נזר), vgl. Weish 5,16. Est 1,9 2,13 Na 2,7 Dan(LXX) 6,19 EpJer 58 Spr 18,19 für Burg, Palast. An den übrigen Stellen 3Reg 2,46b(A) 14,8 (A) 4Reg 15,19(A) 1Esr 4,40.43 Dan(LXX) 4,32.34 5,1.23.30 7,22 2Makk 2,17 1Chr 28,4 im Sinn von Herrschaft, was sich auch Weish 1,14 nahelegt; vgl. HEINISCH, Weisheit 30; WAHL, Clavis 12: dominus inferorum.

[15]So GEORGI, Weisheit 409. ZIEGLER, Sapientia Salomonis 65 zieht die textlich besser bezeugte Variante ιδιοτητος 'Eigentlichkeit', 'Art' vor.

[16]Sobald man nämlich eine strenge Begrifflichkeit voraussetzt, ist man zu gekünstelten Aussagen gezwungen. Als Beispiel sei eine seit HEINISCH, Weisheit 26-30 verbreitete Erklärung angeführt (vgl. dazu TAYLOR, Escha-

schwellig da, aber nicht eigentlich ausgeführt. Das geschieht erst 2,23.

Der Ausdruck 'keine Herrschaft des Hades auf Erden' soll einfach diesen Tatbestand der nur relativen Gültigkeit des physischen Todes bildlich ausdrücken. Es handelt sich nicht um ein Reich des personifizierten Hades oder des Teufels, das dem Reich Gottes (dualistisch) gegenübersteht.[17] V.15 bildet den Schlusspunkt des ersten Abschnittes, indem er das Stichwort von V.1 wieder aufnimmt: Die Gerechtigkeit ist unsterblich, was dasselbe heisst wie 'die Gerechten leben in Ewigkeit' (5,15) oder 'die Seelen der Gerechten sind in Gottes Hand' (3,1).[18]

[16](Forts.) tological meaning 108-114): εις το ειναι kann nicht banal heissen 'zum Sein', denn das wäre eine Tautologie zu εκτισεν. Der Ausdruck ist von 2,23 her zu verstehen und bedeutet 'zur Unsterblichkeit'. τα παντα kann sich aber nicht nur auf die Menschen beziehen, sondern meint die ganze Schöpfung. Aber da die Geschöpfe nicht unsterblich sind, kommen sie zu ihrem 'Sein' auf eine andere Weise, nämlich indem sie 'heilbringend' sind, d.h. dem Menschen als der Krone der Schöpfung zu seinem Ziel, der Unsterblichkeit verhelfen. REIDER, Wisdom 57 deutet 'zum Sein' "that the creatures were to carry out the laws of their proper existence". Sich an der 'Tautologie' nicht zu stossen, scheint mir nun doch die sinnvollere Lösung zu sein. Auch macht der Verfasser kaum eine Aussage über den Zustand vor dem Sündenfall, wie andere suggerieren, denn seine ganze Argumentation läuft darauf hinaus, dass der Tod jetzt keine Herrschaft hat, wenn man das Leben entsprechend einrichtet. Eher noch wendet sich der Vers gegen griechische kosmologische Auffassungen, denen gegenüber der Weise betont, dass Gott die Schöpfung erhält (vgl. REESE, Hellenistic Influence 67f.; 138 übersetzt er "for he created all things to endure").

[17]Hades kommt Weish 2,1 16,13 17,14 vor, wo es überall die Unterwelt, die Scheol bezeichnet, wie allgemein die LXX Scheol mit Hades wiedergibt. An keiner Stelle in Weish ist es personifiziert, sodass man es auch hier annehmen darf. Hades deckt sich mit dem Begriff des Todes V.13 (vgl. HEINISCH, Weisheit 30; LAGRANGE, Sagesse 102). Unwahrscheinlich ist die Deutung SIEGFRIEDs bei KAP I 481: Es gibt keine Herrschaft der Unterwelt auf Erden, da die Tore des Hades in der Unterwelt sind. Am Teufel zeigt Weish kein Interesse. Er taucht nur 2,24 auf, um die Herkunft des Todes zu erklären und die Gottlosen haben an ihm Anteil, was aber nach 1,16 einfach heisst, dass sie am Tod Anteil haben.

[18]An diesem Beispiel zeigt sich das Bedürfnis des Verfassers, in verschiedenen Worten dasselbe zu sagen. Es fällt auf, dass V.15 keinen zweiten Stichos hat. Die Vetus latina übersetzt sinngemäss iniustitia autem mortis est acquisitio. Der Stichos fehlt in der ganzen griech. Ueberlieferung und über seine Echtheit sind die Meinungen geteilt. Schön ist der Zweifel bei PERRENCHIO, Struttura 319, der ihn als echt nehmen möchte, da sonst eine ungewöhnliche Strukturierung entstehe. Aber gerade deshalb ist m.E. der Stichos sekundär. Der Verfasser will bewusst die Aufmerksamkeit auf den V.15 lenken, indem er ihn aus der übrigen Struktur heraushebt. Für den Zusatz sind GRIMM, Handbuch VI 63f.; ZIEGLER, Sapientia Salomonis 24; dagegen HEINISCH, Weisheit 82; SCHUETZ, Idées eschatologiques 58f.; GEORGI, Weisheit 405.

11.4. Weish 3,1-9: Der König über die Gerechten

3 1 Δικαίων δὲ ψυχαὶ ἐν χειρὶ θεοῦ,
καὶ οὐ μὴ ἅψηται αὐτῶν βάσανος.
2 ἔδοξαν ἐν ὀφθαλμοῖς ἀφρόνων τεθνάναι,
καὶ ἐλογίσθη κάκωσις ἡ ἔξοδος αὐτῶν
3 καὶ ἡ ἀφ' ἡμῶν πορεία σύντριμμα,
οἱ δέ εἰσιν ἐν εἰρήνῃ.
4 καὶ γὰρ ἐν ὄψει ἀνθρώπων ἐὰν κολασθῶσιν,
ἡ ἐλπὶς αὐτῶν ἀθανασίας πλήρης·
5 καὶ ὀλίγα παιδευθέντες μεγάλα εὐεργετηθήσονται,
ὅτι ὁ θεὸς ἐπείρασεν αὐτοὺς
καὶ εὗρεν αὐτοὺς ἀξίους ἑαυτοῦ·
6 ὡς χρυσὸν ἐν χωνευτηρίῳ ἐδοκίμασεν αὐτοὺς
καὶ ὡς ὁλοκάρπωμα θυσίας προσεδέξατο αὐτούς.
7 καὶ ἐν καιρῷ ἐπισκοπῆς αὐτῶν ἀναλάμψουσιν
καὶ ὡς σπινθῆρες ἐν καλάμῃ διαδραμοῦνται·
8 κρινοῦσιν ἔθνη καὶ κρατήσουσιν λαῶν,
καὶ βασιλεύσει αὐτῶν κύριος εἰς τοὺς αἰῶνας.
9 οἱ πεποιθότες ἐπ' αὐτῷ συνήσουσιν ἀλήθειαν,
καὶ οἱ πιστοὶ ἐν ἀγάπῃ προσμενοῦσιν αὐτῷ·
ὅτι χάρις καὶ ἔλεος τοῖς ἐκλεκτοῖς αὐτοῦ.[19]

1 Jedoch der Gerechten Seelen sind in Gottes Hand,
und keine Marter wird sie anrühren.
2 Sie hatten in den Augen der Toren den Anschein, als seien sie tot,
und ihr Lebensende wurde für ein Uebel gehalten,
3 und ihre Abreise von uns für ein Untergang.
Aber sie sind im Frieden;
4 denn obgleich sie in der Sicht der Menschen gestraft wurden,
ist ihre Hoffnung voller Unsterblichkeit,
5 und nachdem sie nur wenig gezüchtigt wurden, werden sie mit grossen Dingen beschenkt werden.
Denn Gott versuchte sie
und fand sie seiner würdig.
6 Wie Gold im Schmelztiegel prüfte er sie,
und wie ein Ganzopfer nahm er sie an,
7 Und zur Zeit ihrer Heimsuchung werden sie hervorleuchten,
und wie Funken im Schilfrohr werden sie hindurchfliegen.
8 Sie werden Nationen richten und über die Völker herrschen,
und der Herr wird über sie König sein in Ewigkeit.
9 Die auf ihn vertrauen, werden die Wahrheit verstehen,
und die Treuen werden bei ihm in Liebe verharren;
denn Gnade und Erbarmen ist mit seinen Frommen
und (seine) Heimsuchung (gilt) seinen Auserwählten.[20]

Im Abschnitt 3,1-9 wird das Schicksal der Gerechten geschildert (1-9), gefolgt von einer kurzen Anmerkung über die Gottlosen (10-12).

Meist nimmt man an, die V.1-9 zerfielen thematisch in zwei Teile, V. 1-6 beziehe sich auf das individuelle Gericht unmittelbar nach dem Tod,

[19] Text nach ZIEGLER, Sapientia 102f. aus RAHLFS, LXX II 348.

[20] Uebersetzung von GEORGI, Weisheit 410f., bis auf V.7; vgl. dazu Anm.25.

während V.7-8 in traditionellen Farben ein allgemeines Gericht schildere.[21] Dabei wurde viel diskutiert, wie dieses Gericht zu verstehen sei, ob als ein jenseitiges Weltgericht am Ende der Zeiten oder als ein messianisches Gericht auf Erden. Nun steht aber im ganzen Abschnitt (und im ganzen Buch der Weisheit) nirgends ausdrücklich etwas von einem individuellen Gericht sofort nach dem Tode. Man hat dies einfach aus der Unsterblichkeitslehre erschlossen und unbesehen in die Aussagen über das Schicksal der 'Seelen' eingetragen. Die Einheit 3,1-9 hat nur eine einzige Zeitbestimmung, V.7: και εν καιρω επισκοπης αυτων, die sich nicht abhebt von einer früheren Zeit nach dem Tod, sondern höchstens von der Zeit auf Erden. και bezieht sich auf V.6: Wie Gold prüfte sie Gott und nahm sie als Opfer an und zur Zeit der Heimsuchung werden sie leuchten (Fut.). Dasselbe Verhältnis von Vergangenheit zu Zukunft ist auch in V.5: Nachdem sie nur wenig gezüchtigt wurden, werden sie grosse Wohltaten empfangen (Fut.). Es empfiehlt sich also, alle Vergangenheitsformen auf das irdische Leben zu beziehen und alle Futurformen auf die 'Zeit der Heimsuchung'. Es bleiben dann noch ein einziger präsentischer (V.3b) und einige zeitlich nicht festgelegte Sätze (V.1a 4b 9c). Die prädikatslosen Sätze können ohne Schwierigkeiten als allgemeingültige Aussagen verstanden werden, die der Verfasser durch die Gerichtsschilderung illustriert bzw. durch die er die 'Lehre' aus seinen Ausführungen ausdrückt. Das gilt besonders für 3,1a (vgl. dazu das Gegenstück 3,19 und die Parallele im Präsens 5,15), und 9c, während man bei V.4b auch eine präteritale

[21] Ein ähnliches Problem stellt sich in 4,20-5,23, wo die zweite Gruppe der Kommentatoren den Text ab 5,16 auf ein messianisches Gericht auf Erden bezieht, während die erste Gruppe 4,20-5,23 als Ganzes auf ein einziges Gericht bezieht. Es sind deshalb die Referenzen zu beiden Perikopen angegeben. Einziges, jenseitiges Weltgericht: HEINISCH, Weisheit 68.101; REIDER, Wisdom 73.90.96; GOODRICK, Wisdom 126.128.153.163; SCHUETZ, Idées eschatologiques 92.153-157; LAGRANGE, Sagesse 100f. (4,20-5,23 wohl auf Erden). -Individuelles und messianisches Gericht: GRIMM, Handbuch VI 90 (der Sprung von der Schilderung der jenseitigen Seligkeit 3,1-6 auf die ideale Zukunft im Erdenleben falle nicht ins Gewicht, da beides dem Gebiete des Glaubens angehöre).119; HOLMES bei CHAP I 539, der auf die Inkonsistenz mit dem Vorhergehenden hinweist, vgl. 529f. Etwas vorsichtiger ist FICHTNER, Weisheit 19: Es ist wahrscheinlicher, "dass der Verfasser hier wie 5,16ff. von der individuellen (3,1ff.) zur kollektivistischen Erwartung übergeht". Ueber den Ort des Geschehens schweigt er sich aus. "Das Erwachen einer ewigen Hoffnung für den einzelnen Frommen löst die Hoffnung der Gemeinde auf die Erfüllung der ihr gegebenen Verheissungen nicht ab, sondern tritt -z.T. unausgeglichen!- neben sie." (ebd.23) Für die folgende Interpretation vgl. v.a. GRELOT, L'eschatologie.

Uebersetzung erwägen könnte.[22] 3,3b οι[23] δε εισιν εν ειρηνη ist aus dem Zusammenhang auf die Verstorbenen zu beziehen. Da die futurischen Sätze sich auf den Tag der Heimsuchung beziehen, ist damit implizit eine Zwischenzeit vorausgesetzt, aber von einem Gericht über die Einzelnen nach dem Tode ist nicht die Rede. "Sur l'état des âmes des justes entre leur enlèvement et le Jour de la Visite, il demeure singulièrement discret."[24] 3,1-6 will nicht Informationen über den Zwischenzustand geben, sondern betonen, dass die Gerechten ihren Lohn empfangen werden, am Tage ihrer Heimsuchung, und dass ihr irdisches Leiden eine Prüfung war. Es ist in 3,1-9 nicht von zwei verschiedenen Gerichten die Rede.

Der Tag der Heimsuchung wird in 3,7-9 kurz geschildert. εν καιρω επισκοπης αυτων ist eine Bezeichnung für das allgemeine Gericht, den Tag Jahwes.[25] Dann werden die Gerechten leuchten,[26] sie werden wie Funkeln im

[22]Die Gerechten ertrugen die Plagen des irdischen Lebens in der Hoffnung auf Unsterblichkeit. Man könnte V.4 das Verb als gnomischen Aorist auffassen und den ganzen Vers zu der Gruppe allgemeiner Aussagen rechnen. Das würde zu 3,11b passen, wo die Hoffnung der Toren auch zeitlos formuliert wird. Zur Diskussion vgl. TAYLOR, Eschatological meaning 120-129. 3,3a fällt nicht in die Kategorie der Nominalsätze, da er als Parallelstichos zu 2b von ελογισθη abhängt.

[23]οι, nicht αι. Der Satz bezieht sich also auf die Gerechten, nicht auf die Seelen. Ein kleines Indiz für die jüdisch gebliebene Anthropologie.

[24]GRELOT, L'eschatologie 173. Das gilt auch, wenn man die allgemeinen Aussagen 3,1a.4b, vgl. noch 5,15, auf die Zwischenzeit beziehen will.

[25]επισκοπη: 2,20 3,9 3,13 4,15 14,11 19,15. Es entspricht dem hebr. פקדה (vgl. z.B. Jes 10,3 Jer 10,15.23; Ex 3,16 13,19) und hat positive und negative Bedeutung. 3,9.13 4,15 ist es die gnädige Heimsuchung für die Gerechten, im Plur., nur 2,20 im Sing. 14,11 bezeichnet es das Gericht über die Götter. 19,15 ist nicht klar, ob es ein gnädiges Gericht über die Sodomiter (HEINISCH, Weisheit 340; REIDER, Wisdom 221) oder ein schlimmes über die Aegypter (GRIMM, Handbuch VI 297) bedeutet. Ausser in 2,20 ist die Heimsuchung immer ein kollektives Geschehen. 2,20 3,7 3,13 14,11 19,15, also überall, wo ein Verb mit dem Begriff verbunden ist, steht dies im Futur. Vgl. noch ημερα διαγνωσεως 3,18, auch auf einen Plur. bezogen und mit Verb im Futur; 4,20 ελευσονται συλλογισμω αμαρτηματων; 5,1 die futurische Gegenüberstellung von Gerechten und Ungerechten; 4,6 εξεστασμος αυτων. Der Weise beschreibt also einen zukünftigen Gerichtstag, an dem die Gerechten belohnt und die ungerechten Menschen, Völker und die Götter bestraft werden. Es ist ein kollektives Geschehen und nichts deutet darauf hin, dass die Einzelnen ein eigenes Gericht sofort nach dem Tod haben. Auch 2,20 lässt sich so verstehen, dass der Gerechte auf das 'grosse' Gericht hofft. Vgl. HEINISCH, Weisheit 67; SCHUETZ, Idées eschatologiques 88; FICHTNER, Weisheit 19; DELCOR, L'immortalité 619.

Schilf dahinfahren.[27] Auch das ist ein Bild für das Gericht. Die Gerechten werden die Völker richten und über sie herrschen und der Herr wird auf ewig ihr[28] König sein. Diese Schilderung des eschatologischen Gerichtes und seiner Wirkung greift auf traditionelle Bilder zurück,[29] während V.9ab die Wirkung des Gerichtes in einer diskreteren Art formuliert ist, welche eher zum Vorstellungskreis der Unsterblichkeit passt. Wir haben hier den Versuch, traditionelle eschatologische Bilder mit einer anderen Begrifflichkeit zu kombinieren. Der Verfasser setzt die atl. Redeweise von Gericht und Herrschaft Gottes um in Kategorien, welche einem Griechen angemessener sind. Aber er überliefert auch die herkömmlichen Vorstellungen, da er die Tradition nicht verleugnen will.

Dasselbe Bemühen nach Umsetzung zeigt sich daran, dass die Kategorien 'Juden-Heiden' keine Rolle spielen. Im Prinzip steht die Möglichkeit zu Gericht und Herrschaft bzw. zum Verharren in Liebe bei Gott jedem offen.[30]

[26]Vgl. Dan 12,3 von den Auferstandenen (Th: οι συνιεντες εκλαμψουσιν LXX: φανουσιν M: יזהרו); Hen 108,11-14 slHen 66,7 4Esr 7,97.125 Hen 104,2 syrBar 51,10.

[27]Vgl. Obd 18, wo das Bild für das Gericht des Hauses Jakobs und Josephs über Esau gebraucht wird und Sach 12,6.

[28]αυτων ist aufgrund seiner Stellung als Objekt zu βασιλευειν aufzufassen und bezieht sich wohl auf die Gerechten (und nicht auf die Völker), vgl. GRIMM, Handbuch VI 91; HEINISCH, Weisheit 64; DELCOR, L'immortalité 619. REIDER, Wisdom 74 und GOODRICK, Wisdom 128 ziehen es zu κυριος.

[29]Vgl. zur Herrschaft der Gerechten Ps 49,15 149,7, des Volkes Dan 7,27, zur Herrschaft Jahwes Ps 29,10 47,9 Jes 24,23 52,7 Ob 21 Mi 4,7 Zef 3,15 und das Kapitel 3 über das AT. Die aktive Teilnahme der Auserwählten am Gericht über die Sünder und die Herrschaft Gottes über die Auserwählten findet sich Obd 18.21 und evtl. Ps 149. In Dan gibt Gott seine Herrschaft dem Volk der Heiligen. Paulus wendet eine ähnliche Stufung, in umgekehrter Reihenfolge auf Christus und den Vater an (1Kor 15,20-28); 1Kor 6,2 richten die Heiligen die Welt.

[30]Vgl. LAGRANGE, Sagesse 100; DELCOR, L'immortalité 620. Im ganzen Abschnitt ist von Gerechten und Ungerechten die Rede, auch nach den Gerichtsversen (vgl. V.9.10). Die Völker und Nationen V.18 sind mit dem Bild übernommen, haben aber insofern ihre Berechtigung, als sich in globo die Ungerechten mit den Heiden decken werden, da sie nicht nach den Gesetzen, die zur Unsterblichkeit führen, gelebt haben, vgl. Anm.5. Eine weitere Schilderung des Gerichtes, v.a. der Strafe der Gottlosen, ist 4,16-19.20. Auch hier ist ein kollektives Geschehen mit Verben im Futur geschildert (4,16ab. 18ab-20; die Futura 4,17-18a sind wohl auf die Zukunft der noch Lebenden zu beziehen).

11.5. Weish 5,16: 'die Königskrone der Herrlichkeit'

Der Text steht im Rahmen einer Gerichtsszene (5,1-23).[31] Nachdem die Peiniger vor ihren Opfern, den Gerechten, stehen, kommen sie zur Einsicht. Ihre Rede wird V.14 bestätigt in einer allgemeinen Aussage über die Nichtigkeit ihrer Hoffnung. Eine entgegengesetzte Aussage, ebenfalls in einen allgemeingültigen Satz gefasst,[32] steht V.15 bezüglich der Hoffnung der Gerechten.

Die Gerechten leben in Ewigkeit, ihr Lohn ist im Herrn und die Sorge für sie beim Allerhöchsten. Deshalb werden sie belohnt werden:

16 διὰ τοῦτο λήμψονται τὸ βασίλειον τῆς εὐπρεπείας
καὶ τὸ διάδημα τοῦ κάλλους ἐκ χειρὸς κυρίου,

'Deswegen werden sie empfangen die Krone der Herrlichkeit
und das Diadem der Schönheit aus der Hand des Herrn.'

Bei dieser Uebersetzung von βασιλειον bilden die beiden Stichen einen synonymen Parallelismus. Eine Krone kann man gut aus der Hand des Herrn empfangen.[33] Der Vers ist inspiriert von Jes 62,3[34], welcher das wiederhergestellte Jerusalem der Endzeit beschreibt. In Weish ist der Vers in Verbindung zu bringen mit 3,7a: Am Tage des Gerichtes leuchten die Gerechten (αναλαμψουσιν, vgl. Dan 12,3). Er drückt wohl bildlich die grosse Schönheit der Existenzweise aus, die Unsterblichkeit, und ist evtl. mit 3,8 zu verbinden,insofern Krone und Diadem Attribute der Herrschaft sind.

V.16cd betonen den Schutz, den Jahwe den Gerechten im Gericht zukommen lässt. Damit ist angedeutet, dass sie ihre Rettung Gott zu verdanken haben, dass die Unsterblichkeit keine dem Menschen oder der Seele innewohnende Qualität ist. Vielleicht spielen die Verse auf den endzeitlichen Ansturm der Feinde an. Das Gericht Gottes V.17-23 ist ja als Schlacht geschildert, wobei die Schöpfung Gott hilft (5,17.20).[35] Auch diese Szene ist

[31] 4,20 ist wieder ein Verbindungsvers, der schwer einzuordnen ist. PERRENCHIO, Struttura 302.305 rechnet ihn zu 3,1-19, argumentiert aber für diesen Abschnitt immer nur mit V.19. 5,1-23 ist dagegen durch die Inklusion στησεται-αντιστησεται abgegrenzt (ebd.298).

[32] Vgl. 3,1a. Aufgrund dieses allgemeinen Charakters gehören die beiden Verse zusammen. Sie bilden wieder ein Uebergangsstück, das die Rede mit der Beschreibung des Gerichtes verbindet, vgl. GRIMM, Handbuch VI 117.

[33] Zur Uebersetzung vgl. Anm.14. Für 'Krone': WAHL, Clavis 87; LIDDELL/SCOTT, Lexicon 309; FICHTNER, Weisheit 24; DELCOR, L'immortalité 628, der auf 1QS 4,7-8 verweist; GRELOT, L'eschatologie 171. Für 'Königreich': GRIMM, Handbuch VI 119; HEINISCH, Weisheit 102; HOLMES bei CHAP I 543; GODDRICK, Wisdom 163; SIEGFRIED bei KAP I 487; REIDER, Wisdom 96, der aber auf die andere Möglichkeit hinweist. Die erste Uebersetzung scheint mir wahrscheinlicher aufgrund der Jesajastelle (62,3) und der Attribute Glanz und Schönheit sowie der folgenden zwei Stichen, die Personen vorauszusetzen scheinen und die auch einen synonymen Parallelismus bilden.

[34] LXX: και εση στεφανος καλλους εν χειρι κυριου
και διαδημα βασιλειας εν χειρι θεου σου
Wie dieser Vers zeigt, stört ein και zwischen den beiden Gliedern eines Parallelismus nicht; vgl. Weish 5,15.

von atl. Texten inspiriert, die das endzeitliche Gericht Jahwes schildern.[36] Zweifellos beschreibt die Szene das endgültige Gericht (vgl. Anm.21), das die Gerechten belohnen und die Ungerechten bestrafen wird. Dabei betont der Verfasser die Tatsache des Gerichts, um die genaueren Umstände kümmert er sich wenig. Die Schilderung unterscheidet sich zum z.B. von 3,7f. Dort richten die Gerechten, hier müssen sie von Gott geschützt werden, der mit der Schöpfung das Gericht vollzieht; beiden gemeinsam ist das Leuchten der Gerechten, das aber nicht sehr klar ist. Auch den Ort lässt der Verfasser offen. Insofern die Sache im Rahmen der Unsterblichkeitsthematik abgehandelt wird, scheint es sich um ein jenseitiges Gericht zu handeln. Anderseits gibt es auch Hinweise auf ein irdisches Geschehen: die Schöpfung kämpft mit, die Gottlosigkeit verwüstet die ganze Erde und stürzt die Herrscherthrone, wohl eine Anspielung auf das Schicksal der Weltreiche. Es ist offenbar dem Verfasser ein Anliegen, zu zeigen, dass am Tage des Gerichts alle Ungerechtigkeit bestraft und alle Gerechtigkeit belohnt wird, sowohl die der Einzelnen, die schon verstorben sind, als auch die der noch lebenden Individuen und Mächte. Als gläubiger Jude hält er an der traditionellen kollektiven Eschatologie fest. Die Unsterblichkeitslehre führt ihn nicht zu einem völligen Individualismus, sondern die Heilszeit ist als Herrschaft Gottes bzw. der Gerechten gesehen.[37] Wie bei andern späten eschatologischen Texten ist dabei der Ort dieses Reiches nicht eindeutig, wenn auch hier die Aussagen eher auf ein himmlisches Reich hindeuten.[38]

[35]BEAUCHAMP, Salut corporel hat darauf aufmerksam gemacht, dass dieses Motiv im letzten Teil wiederaufgenommen wird (16,17 19,6 bzw. die Abschnitte 16,17-24 18,3-4 19,6-13c, evtl. auch 18,24). Schon beim Exodus half die Schöpfung dem Menschen. Die Texte beziehen sich auf den Auszug. BEAUCHAMPs Interpretation von 19,5-21, der sie auf die neue Schöpfung deutet, geht daneben (vgl. ebd. 501).

[36]Vgl. in erster Linie Jer 59,15-20. Entferntere Anklänge an Ez 13,11.13 Ps 7,13f. 18,13-15. Eine weitere, ähnlich bildliche Gerichtsschilderung, diesmal aber nicht eschatologisch, ist Weish 18,15f. Das richtende Wort geht von den königlichen Thronen aus. Der Plural wird als Ausdruck der Erhabenheit aufgefasst (GRIMM, Handbuch VI 183). Thron Gottes noch 9,4.10.

[37]Nach HOLMES bei CHAP I 329 hat der Verfasser die Vorstellung der Unsterblichkeit einfach zu einer der traditionellen jüdischen Vorstellungen hinzugefügt, ohne auf Uebereinstimmung zu achten. Er verweist auf Philo, der auch am messianischen Reich festgehalten habe, obwohl es seinem System völlig fremd war und auf Paulus, aus dessen Schriften sich auch kein systematisches eschatologisches Schema gewonnen werden könne.

[38]Vgl. den Kettenschluss 5,17-20, der Unsterblichkeit, Gottes Nähe und Herrschaft aneinanderreiht; und die Hinweise, dass die Gerechten bei Gott seien; (3,14 10,10). Das Leuchten der Gerechten deutet auf eine himmlische Existenz; bei Dan 12,3 und wohl auch bei Hen 108,11-13 ist es mit der Auferstehung verbunden, aber ganz klar ist es nicht. Diese Unbestimmtheit liegt m.E. darin begründet, dass der Verfasser die Frage der Lokalisierung zurückstellt vor der Frage der Qualität der Rettung.

11.6. Weish 6,4: Die irdischen Könige als Diener Gottes

Das Buch der Weisheit weiss auch, dass Gott schon immer König war und immer sein wird. Die Könige der Welt haben ihre Macht von Gott.[39]

3 ὅτι ἐδόθη παρὰ κυρίου ἡ κράτησις ὑμῖν
καὶ ἡ δυναστεία παρὰ ὑψίστου,
ὃς ἐξετάσει ὑμῶν τὰ ἔργα καὶ τὰς βουλὰς διερευνήσει·
4 ὅτι ὑπηρέται ὄντες τῆς αὐτοῦ βασιλείας οὐκ ἐκρίνατε ὀρθῶς
οὐδὲ ἐφυλάξατε νόμον
οὐδὲ κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ἐπορεύθητε.
5 φρικτῶς καὶ ταχέως ἐπιστήσεται ὑμῖν,
ὅτι κρίσις ἀπότομος ἐν τοῖς ὑπερέχουσιν γίνεται.[40]

3 Denn die Macht wurde euch vom Herrn gegeben
und die Souveränität vom Höchsten,
der eure Werke erforscht und eure Pläne erkundet.
4 Weil ihr, obgleich Diener seiner Königsherrschaft, nicht recht gerichtet
und das Gesetz nicht bewahrt habt,
auch nicht nach dem Willen Gottes gewandelt seid,
5 (deshalb) wird er auf schreckliche Weise und blitzschnell über euch kommen;
denn ein strenges Gericht geschieht an denen, die die Autorität besitzen.[41]

Die Könige sind nur Diener der Königsherrschaft Gottes und sie haben das Gesetz[42] zu beobachten. Sie werden zur Rechenschaft gezogen werden.

[39] Das zeigen auch die Hofgeschichten in Dan, vgl. Dan 2,21.37 4,14.22.29 5,18.20.21. Bei Dan müssen die Könige die Oberhoheit Gottes anerkennen und sie werden ein- oder abgesetzt. Weish verlangt mehr von ihnen: Sie haben nach dem Gesetz zu wirken und sind dem Gericht, das über Leben und Tod entscheidet, unterworfen. Es scheint mir fraglich, ob man hier von einer Vorstellung eines Königreiches Gottes auf Erden sprechen kann, das alle Menschen umfasst und zeitlos gedacht ist und in dem auch die heidnischen Könige ihren Platz gefunden haben, wie ZIENER, Theologische Begriffssprache 97-99 behauptet und darin eine neue Auffassung, bedingt durch den universalen Geist der Weisheitsliteratur, sieht.

[40] Text nach ZIEGLER aus RAHLFS, LXX II 352.

[41] Uebersetzung von GEORGI, Weisheit 420.

[42] Unter Gesetz ist das jüdische Gesetz zu verstehen (REIDER, Wisdom 101). Es steht ja auch in Parallele zum Willen Gottes, und nicht das Naturgesetz, wie HEINISCH, Weisheit 112 postuliert, da die heidnischen Könige das jüdische Gesetz nicht befolgen könnten. Von solcher Logik lässt sich der Verfasser nicht beirren. νομος als jüdisches Gesetz: 2,12 16,6 18,4.9, wohl auch 9,5 (vgl. 9,9); in anderem Sinn 2,11 14,16.

Wenn sie auf die Weisheit hören, werden sie nicht zu Fall kommen.

11.7. Weish 6,17-20: Weisheit und Königsherrschaft

Wir müssen jetzt noch versuchen, den Kettenschluss (Sorites) 6,17-20 zu deuten, welcher den zusammenfassenden Abschluss der Aufforderung an die Könige bildet, nach der Weisheit zu suchen (6,1-16).

17 ἀρχὴ γὰρ αὐτῆς ἡ ἀληθεστάτη παιδείας ἐπιθυμία,
φροντὶς δὲ παιδείας ἀγάπη,
18 ἀγάπη δὲ τήρησις νόμων αὐτῆς,
προσοχὴ δὲ νόμων βεβαίωσις ἀφθαρσίας,
19 ἀφθαρσία δὲ ἐγγὺς εἶναι ποιεῖ θεοῦ·
20 ἐπιθυμία ἄρα σοφίας ἀνάγει ἐπὶ βασιλείαν.[43]

17 Denn ihr [der Weisheit] Anfang ist die allerechteste Begierde auf Bildung,
Sorge um Bildung aber ist Liebe,
18 Liebe aber ist das Halten ihrer Gesetze,
Befolgung der Gesetze aber ist Befestigung der Unsterblichkeit.
19 Unsterblichkeit aber bewirkt Gottesnähe.
20 Begierde nach Weisheit führt deshalb zur Königsherrschaft.[44]

Die Kommentatoren haben längst festgestellt, dass der Kettenschluss nicht sauber ist. Bei einem richtigen Kettenschluss sollte der letzte Begriff der vorangehenden Zeile in der folgenden wiederholt werden. Der Verfasser von Weish zeigt seine Vorliebe für Synonyme und seine Unbekümmertheit strenger Logik gegenüber auch hier. Er variiert die Begriffe und zwischen V.19 und 20 sollte noch ein Glied stehen.[45] Trotzdem ist die Argumentation bis V.19 klar: Das Verlangen nach Weisheit führt über die Haltung ihrer Gebote zur Unsterblichkeit und damit in Gottes Nähe. Dasselbe muss auch V.20 meinen, der das Fazit zieht:

'Verlangen nach Weisheit führt also zu Herrschaft.' επιθυμια greift dasselbe Wort aus V.17, dem ersten Glied, auf und βασιλεια bezieht sich auf das logisch letzte Glied, wobei gerade dieses Glied, das 'Gott nahe sein' und 'Herrschaft' verbindet, fehlt. Der Kettenschluss verbietet die Beziehung von βασιλεια auf die irdische Herrschaft der Könige (die Weisheit gewährt eine lange Herrschaft), denn V.19 spricht von der Unsterblichkeit,

[43]Text nach ZIEGLER aus RAHLFS, LXX II 353.

[44]Uebersetzung von GEORGI, Weisheit 422.

[45]Eine logisch richtige Rekonstruktion bei HOLMES bei CHAP I 544f.

die Gott nahe bringt.[46]

'Herrschaft'ist von 3,8 her zu füllen: Die Gerechten herrschen über Nationen (κρατησουσιν) und Gott herrscht auf ewig über sie (βασιλευσει).[47] Die Gottesnähe gibt Anteil an der eschatologischen Herrschaft der Gerechten. V.21 wendet den Kettenschluss auf die angesprochenen Könige an: Wenn ihr also Freude habt an Thronen und Zepter, ihr Völkergebieter, so achtet die Weisheit, damit ihr auf ewig herrscht.' Zu ergänzen wäre: in der Unsterblichkeit, und nicht nur für eine kurze Zeit auf Erden.

11.8. Weish 10,10: Die himmlische Welt als Reich Gottes

Weish 10,10 ist neben 3,8 und 6,4 die dritte Stelle, welche ausdrücklich von der Herrschaft Gottes spricht. Hier ist es schwierig, die genaue Bedeutung des Begriffes zu eruieren.

Anhand der Vätergeschichte wird dargestellt, dass die Weisheit ihre Diener rettet (vgl. 9,19 10,4.6.9). Im Kontext 10,10-14 ist von Jakob die Rede.

> ἔδειξεν αὐτῷ βασιλείαν θεοῦ
> καὶ ἔδωκεν αὐτῷ γνῶσιν ἁγίων·
>
> 'Sie (die Weisheit) zeigte ihm Gottes Reich
> und gab ihm Erkenntnis der Heiligen.'

Diese Zeilen spielen auf Jakobs Traum in Betel an (Gen 28,10-19). Man

[46]Vgl. GRIMM, Handbuch VI 133; FICHTNER, Weisheit 27; LAMPARTER, Apokryphen II 35. Irdische Herrschaft: REIDER, Wisdom 105; GOODRICK, Wisdom 177; SIEGFRIED bei KAP I 489. Gründlich daneben GOODRICK, Wisdom 176: Selbstachtung, Selbsterkenntnis und Selbstbeherrschung führen zu souveräner (irdischer) Macht.
Zu dieser Stelle ist gelegentlich auf 4Makk 2,22f. verwiesen worden: Ueber alle Triebe setzte der Schöpfer den heiligen Herrscher Verstand ein und gab ihm ein Gesetz und wer diesem Gesetz folgt, wird ein besonnenes, gerechtes, gutes und tapferes Königreich beherrschen. Hier geht es um die menschlichen Triebe, die durch den Verstand beherrscht werden, sofern dieser dem jüdischen (vgl. GRIMM, Handbuch IV 314) Gesetz folgt. "Die Vorstellung vom Verstande als der herrschenden Kraft ... ist specifisch stoisch" (GRIMM, Handbuch IV 313), jüdisch ist in 4Makk die Interpretation von Nomos als mosaischem Gesetz. Die Verbindung von Nomos und Basileia bezieht sich hier auf die Psychologie. 'Königreich' ist ein Bild für das Verhältnis der Triebe und Affekte untereinander. Die Stelle kann deshalb nicht zur Erhellung von Weish 6,20 herangezogen werden.

[47]Eine Annäherung an 5,16 ist auch möglich. Auch dort ist Heil mit Herrschaft verbunden.

kann beide Zeilen auf die Vision Gen 28,12 beziehen: Jakob sieht die Himmelsleiter. Engel steigen auf ihr auf und ab und Jahwe steht neben ihr.[48] Die Verse bezeichnen dann die himmlische Welt, deren Tor Jakob sieht, als Reich Gottes. Andere meinen, die Herrschaftsweise Gottes mit Hilfe der auf- und absteigenden Engel werde Herrschaft Gottes genannt. In diesem Fall wird 'Erkenntnis der Heiligen 'als Genitivus objectivus aufgefasst: Jakob sieht die Heiligen, d.h. die Engel.

Andere Autoren interpretieren von der Landverheissung Gen 28,13-15 her und sehen in der Herrschaft Gottes seine Vorsehung für Israel.

Wieder andere teilen die Zeilen auf: Herrschaft Gottes bezeichnet die himmlische Welt, Kenntnis der heiligen (Dinge) die Führung Gottes. Hier ist αγιωνals Plural des Neutrums verstanden.[49]

Der in den Versen über Jakob häufige Parallelismus membrorum (10ef.11. 12ab.13ab.14ab.cd) erlaubt es, auch hier einen Parallelismus anzunehmen, sodass die beiden Stichen nicht zu trennen sind. Die Deutungen auf die Herr-

[48]Nach VON RAD, Das erste Buch Mose 229 war es das Ziel des Traumgesichtes, "Jakob die Gewissheit zu geben, dass er, ohne es zu wissen, sich gerade an jenem Eingang in die himmlische Welt befand". Der ganze Verkehr zwischen der Erde und der oberen himmlischen Welt vollzieht sich durch dieses Himmelstor. Die Gottesboten führen göttliche Befehle aus oder überwachen die Erde.

[49]GRIMM, Handbuch VI 200 rückt von der früheren Deutung auf das Engel- und Geisterreich als überirdisches Reichsgebiet ab und sieht in der Herrschaft Gottes v.a. die gnädige Führung und Beschützung der Frommen, in der Kenntnis des Heiligen die Kenntnis des Uebersinnlichen als der Kategorie, zu welcher die Basileia gehört. FICHTNER, Weisheit 41 bezieht beide Stichen auf den himmlischen Hofstaat (vgl. Gen 28,17); HEINISCH, Weisheit 204f. den ersten auf Gott, Himmel und Engel, den zweiten auf die Zukunft Jakobs und seiner Nachkommen; REIDER, Wisdom 136 den ersten auf Jakobs Traum, in dem Gott ihm die göttliche Vorsehung enthüllte, den zweiten auf die übernatürlichen Geheimnisse, die er im Kampf Jakobs mit dem Engel (Gen 32,44ff.) erfuhr, auf die prophetischen Visionen (Gen 48f.). Für ZIENER, Begriffssprache 51 ist das Königreich Gottes im Himmel, die Untertanen sind die Engel Gottes. HOLMES bei CHAP I 551 bezieht die "Kenntnis der Heiligen" auf die auf- und absteigenden Engel. BURROWS, Wisdom X 10 schlägt vor, unter dem Heiligen den himmlischen Tempel (vgl. Hebr 9,12) zu verstehen, der mit dem Reich Gottes auf die Erde kommen werde. Die Spuren in der Haggada, die er dafür findet, sind sehr unsicher. BOUSSET, Religionsgeschichte 214: das im Himmel sich befindliche Reich Gottes; BILLERBECK I 179: wohl die eschatologische Königsherrschaft Gottes.

schaftsweise Gottes sind auszuschliessen, denn Engel als Helfer Gottes spielen in Weish keine Rolle. Dasselbe gilt von der Landverheissung, sodass auch diese Interpretation wegfällt. Der Verfasser spielt auf das visionäre Element des Traumes an, in welchem Jakob in den Himmel sieht. Nach Weish 9,4.10 18,15 thront Gott im Himmel. Dort wird er herrschen über die verstorbenen Gerechten (vgl. 3,14). Am besten bezieht man deshalb hier den Ausdruck 'Reich Gottes' auf den Himmel als den Ort, wo Gott seine Herrschaft ausübt und ausüben wird.[50] Wenn Jakob in den Himmel sieht, sieht er etwas, was sonst nur die Engel sehen. 'Erkenntnis der Heiligen' ist als Genitivus subjectivus zu lesen: 'Erkenntnis, welche die Engel haben'.[51]

Weish 10,10 bedeutet demnach: Jakob erhielt Einblick in die himmlische Welt, das Reich Gottes. Der zweite Stichos drückt dasselbe anders aus: Er sah, was sonst nur die Engel sehen.

11.9. Ergebnis: Die Kombination von Unsterblichkeitsverkündigung mit traditioneller Eschatologie in Weish

Versucht man nun, die Daten aus Weish zusammenzufassen, so muss man sich bewusst sein, dass das Ziel des Buches nicht in der Beschreibung des Reiches Gottes liegt, trotz des Gewichtes, das die Eschatologie in Weish[52] hat. Im Lauf seiner Argumentation kommt der Verfasser einige Male auf das

[50]Der Traum Jakobs wird mit dem Reich Gottes verbunden in GenRab LXVIII.14 (vgl. FREEDMANN, Midrash II 629): Der Traum Jakobs ist der Traum Nebukadnezars (Dan 2), die auf- und absteigenden Engel bedeuten die Weltreiche und 'Gott stand neben der Leiter' bedeutet: Gott wird ein Reich errichten, das niemals untergeht. Die beiden Texte sind kaum miteinander in Zusammenhang zu bringen, da es hier um das eschatologische Reich geht, in Weish jedoch um die himmlische Welt.

[51]Vgl. GEORGI, Weisheit 438.

[52]GRELOT, L'eschatologie, betont die Nähe der Eschatologie der Weish zu der Apokalyptik, bes. zu Dan und Hen 91-105, wo er eine literarische Abhängigkeit annimmt (176). Es ist tatsächlich so, dass viele Stellen, die in Weish nicht sehr deutlich sind, als Reminiszenzen von Apokalypsen verstanden werden können. Die Frage ist nur, wieweit sie von diesen her gedeutet werden dürfen (z.B. 3,7 aufleuchten: In Dan 12,3 ist es von Auferstandenen gesagt. Liegt also auch hier eine Anspielung auf die Auferstehung vor?). Es handelt sich um das Problem des Schweigens der Weisheit. Ist es Unfähigkeit zu klarem Denken, mangelndes Interesse an diesen Fragen, taktisches Schweigen, um den griechischen Geist nicht abzuschrecken oder bewusste Zurückhaltung gegenüber der als zu massiv empfundenen Apokalyptik?

Thema zu sprechen, ohne darauf zu insistieren und ohne sich einer eindeutigen Terminologie zu bedienen. Gott thront als König im Himmel (9,4.10 18,15), der auch sein Reich genannt wird (10,10) und die Könige sind Diener seiner Herrschaft (6,4). Das ist die Linie des ewigen Königtums Gottes, die auch in Daniel eine wichtige Rolle spielt. Aber Weish kennt auch eine eschatologische Königsherrschaft Gottes (3,8), bei der die Gerechten in der Nähe Gottes sein werden, im Tempel des Herrn (3,14), mit königlichen Attributen belohnt (5,16) und Herrschaft ausübend (3,8 6,20).[53] Das Ineinanderfliessen von Gottesherrschaft und Herrschaft der Geretteten ist ein Zug, der sich auch andernorts findet (vgl. Ob 21 Dan 7). Original an Weish ist, dass diese übernommenen Vorstellungen in den Rahmen der Unsterblichkeitsverkündigung gestellt werden. Die Tatsache der Unsterblichkeit ist für den Verfasser wichtig, nicht die genaue Beschreibung der unsterblichen Existenz und auch nicht ihre Harmonisierung mit den traditionellen jüdischen Auffassungen. Darüber schweigt sich Weish aus.

[53]Auch hier ist der Verfasser nicht konsequent, denn die Gerechten herrschen über die Völker, die wohl zu den Ungerechten gerechnet werden müssen. Aber diese erhalten ja keine Unsterblichkeit. Wenn sie also mit dem Tod bestraft werden, sind sie nicht mehr da. Werden sie aber in die Hölle versetzt, wovon das Buch nichts Klares verlauten lässt -man versuche, 5,19 zu erklären- so herrschen die Gerechten über die Hölle, was kaum besonders erstrebenswert sein dürfte. Es zeigt sich deutlich, dass der Verfasser nur die Unsterblichkeit als Lohn für die Gerechtigkeit und die Strafe für die Sünde verkünden will und keine systematische Eschatologie.

5. TEIL : DIE JUEDISCHEN UEBERSETZUNGEN DES AT

Eine Quelle eigener Art für den Glauben in frühjüdischer Zeit sind die jüdischen Uebersetzungen der Bibel, insbesondere die LXX und die Targume. Denn sie geben Einblick, wie zu ihrer Zeit die Bibel verstanden und ausgelegt wurde. Natürlich sind Aufschlüsse nur indirekt möglich aus der Art, wie wichtige theologische Begriffe wiedergegeben werden und aus Stellen, welche vom Urtext abweichen. Da die Uebersetzungen keine strikt einheitlichen Werke sind und die Fragen nach Herkunft und Alter der Uebersetzung, bzw. der dahinterliegenden Tradition, oft kaum zu beantworten sind, dürfen die Hoffnungen an eine Untersuchung nicht zu hoch geschraubt werden. Unsere Aufgabe ist es, zu untersuchen, ob signifikante Unterschiede im Verständnis vom Königtum Gottes und seiner Herrschaft gegenüber dem AT festzustellen sind.

12. KAPITEL : DIE SEPTUAGINTA

12.1. Einführung

12.1.1. Einleitungsfragen

Die ältesten griechischen Uebersetzungen des AT, gemeinhin unter dem Namen Septuaginta (LXX) bekannt, sind Gegenstand eines eigenen Forschungsgebietes.[1] Es herrscht Einigkeit darüber, dass die LXX verschiedene Uebersetzungen unterschiedlicher Art und Qualität enthält.[2] Zuerst wurde

[1]Zur Orientierung vgl. neben den atl. Einleitungen und Lexikonartikeln die informationsreiche Einleitung von SWETE, An introduction to the OT in Greek; OTTLEY, A Handbook to the Septuagint; JELLICOE, The Septuagint and Modern Study, der die Einleitungen auf den neuesten Stand ergänzt. Kurz, aber informativ ist ZIEGLER, Die Septuaginta. Für die Bibliographie vgl. BROCK/FRITSCH/JELLICOE, Bibliography. Der Name 'Septuaginta' beruht auf der Legende, dass die gr. Tora das Werk von 70 Uebersetzern ist. Die Zahl 70 ist von den 70 Aeltesten Ex 24 herzuleiten. Eine Traditionslinie der Legende, der Aristeasbrief, hat 72 Uebersetzer (6 pro Stamm, vgl. EpAr 32 39 46-50). Der Name Septuaginta bezog sich ursprünglich nur auf die Uebersetzung des Pentateuch, ist aber zum Sammelbegriff aller ältesten Uebersetzungen des AT geworden.

[2]Vgl. SWETE, Introduction 289-341 und die Ergänzungen bei JELLICOE Septuagint 315-318. KRAFT, IDB(S) 813 klassifiziert die Uebersetzungen folgendermassen: "1. Literal translation reflecting closely the Semitic text:

die Tora übersetzt (Mitte des 3.Jh.v.Chr.). Es folgte dann die Uebersetzung der Propheten und der Schriften. Der Uebersetzungsprozess war zur Zeit des Enkels des Ben Sira um 130 v.Chr. ziemlich abgeschlossen. Trotz dieser langen und vielfältigen Entstehungszeit zeigen diese Uebersetzungen eine gewisse Einheit. "Offensichtlich haben verschiedene Hände an den Uebersetzungen mitgewirkt; zugleich begegnen aber auch ausgeprägte Gemeinsamkeiten, hinter denen eine gelehrte Schultradition in Alexandria stehen wird als der tragende Kreis der Uebersetzungsarbeiten. Die Kontinuität dieses Kreises zeigt sich darin, dass jüngere Uebersetzungen von früheren abhängig sind, z.B. die Uebersetzer des Jesajabuches und der Psalmen von denen des Pentateuch."[3] Die Genauigkeit der Uebersetzung hängt dabei von der Rolle ab, die die Bücher des AT im jüdischen Glauben spielten. So ist der Pentateuch wörtlicher übersetzt als z.B. die Sprüche. Das hängt damit zusammen, dass zumindest die Uebersetzung des Pentateuch für die Bedürfnisse der jüdischen Diaspora in Aegypten vorgenommen wurde und einen offiziellen Charakter hatte.[4] Die Sprache ist die Koine, die aber gewisse Eigenheiten aufweist, da es sich um Uebersetzungen handelt.[5]

[2](Forts.) a. Relatively more focus on parent text:
(1) mechanical: Aquila, OG [old Greek] Koheleth (=? Aquila);
(2) relatively wooden/stilted: "Kaige", Vaticanus text of Judges.
b. Relatively more focus on producing acceptable Greek:
(1) relatively stilted: Psalms, Jeremiah-Baruch+Ezekiel+Minor Prophets, text A of Judges (Ruth), Chronicles, Canticles (?), Ezra-Nehemiah (?), Joshua (?), "Theodotionic" Daniel (?);
(2) more idiomatic Greek: The Pentateuch, Symmachus, Esther (part), "Theodotionic" Job and Daniel texts (?), I Maccabees (?).
2. Free translation less concerned with the parent language/text:
a. nonparaphrastic free renderings: Isaiah, non-"Theodotionic" Daniel, Barberini Ode of Habakkuk, I Esdras (?);
b. free paraphrase: Job, Proverbs."

[3]HEGERMANN, Griechisch-jüdisches Schrifttum 164; vgl. JELLICOE, Septuagint 315-318 und auch Anm.5.

[4]WEVERS, IDB IV 294; ZIEGLER, LThK II 376; JELLICOE, Septuagint 55. Es ist fraglich, ob es sich bei den Bedürfnissen nur um die Notwendigkeit eines verständlichen Textes für die Liturgie handelt, wie obige Autoren suggerieren. Wahrscheinlich ging es auch darum, den Juden, die im Lagidenreich lebten und gewisse Sonderrechte hatten, das Gesetz des Mose als Staatsgesetz zu geben, wozu es natürlich für die staatliche Autorität in ihrer Amtssprache vorliegen musste. Vgl. BARTHELEMY, Pourquoi la tora a-t-elle été traduite en grec ?, dort weitere Literatur.

[5]Zur Sprache vgl. den Abriss bei SWETE, Introduction 289-314; JELLICOE, Septuagint 331; ZIEGLER, LThK II 349f.; SCHWYZER, Griechische Grammatik I 126. KATZ, RGG V 1704 spricht dagegen von einer Septuagintasprache. Zu den

Nun ist jede Uebersetzung zugleich eine Interpretation. "Insgesamt werden die biblischen Inhalte durch die Uebertragung in griechische Sprache in vielfältiger Weise neugefasst, wie auch umgekehrt die griechische Sprache und das entsprechende Denken hellenistischer Juden durch den Gebrauch der griechischen Bibel spezifisch ausgeprägt wurden."[6] Die Septuaginta ist somit eine Quelle für die Geisteswelt des hellenistischen Judentums ägyptischer Prägung.[7]

Wir fragen uns nun, ob sich auch für das Thema des Königtums Gottes bestimmte Tendenzen der Uebersetzung oder der Interpretation zeigen. Insbesondere ist zu untersuchen, ob atl. Aussagen über die Königsherrschaft Gottes vermehrt eschatologisch gedeutet wurden, was sich am besten an der Wiedergabe der Zeitstufen ablesen lässt.

12.1.2. Das Problem der Wiedergabe der 'Tempora'

Gerade bei dieser Frage der Bedeutung und Uebersetzung der 'Tempora' des

[5](Forts.) grundlegenden Problemen von Uebersetzungen vgl. RABIN, Translation Process. Er weist darauf hin, dass bei kontinuierlichem Uebersetzen aus derselben Quellensprache in dieselbe Empfängersprache sich in dieser eine Untersprache (sub-language) bilden kann, die dann eine stilistisch geniessbare und verständlichere Wiedergabe ermöglicht (13). Die Sprache des gr. Pentateuchs wurde eine solche anerkannte Untersprache der Koine für biblische Uebersetzungen und biblische Themen (z.B. sind die Gebete in 3Makk und die Hymnen in Lk 1 in dieser Sprache gehalten im Unterschied zum Kontext (22). Probleme, die bei einer Uebersetzung eines Werkes von einem Kulturkreis in einen andern entstehen, behandelt FLASHAR, Exegetische Studien 83-92. Er weist u.a. darauf hin, "dass bestimmte religiöse Ausdrücke im Munde und für die Ohren von Juden eine wesentlich andere Klangfarbe hatten, als für griechische Heiden" (88) und dass durchaus ein Unterschied bestehen konnte zwischen dem Verständnis des Textes durch die Uebersetzer und durch spätere griechische Leser, welche die hebr. Vorlage nicht kannten und deshalb den Text unbewusst von ihrer hellenistischen Denkweise her verstanden. Besonders akut ist dieses Problem, wenn einem gr. Wort auch sinngemäss verschiedene hebr. Wörter zugrundeliegen. Zum Problem vgl. noch BERTRAM, RGG V 1707-09.

[6]HEGERMANN, Griechisch-jüdisches Schrifttum 165.

[7]WEVERS, IDB IV 276; vgl. EISSFELDT, Einleitung 956: Die LXX stellt "weithin eher ein Denkmal der vielfach ägyptische Verhältnisse widerspiegelnden und griechischen Geist atmenden Auslegung des hebräischen Textes als eine Bezeugung dieses Textes selbst" dar. Vgl. SWETE, Introduction 330. Nach KITTEL (bei JELLICOE, Septuagint 316) ist die LXX keine Uebersetzung, sondern ein theologischer Kommentar. BARTHELEMY, L'Ancien Testament a mûri à Alexandrie, 139 spricht von "la dernière actualisation du message mosaîque en face des nations avant la Pentecôte". Vgl. jedoch Anm.15.

Verbs bietet jedoch schon das Hebräische beträchtliche Schwierigkeiten, denn "das westsem. Verbalsystem kennt von Haus aus keine Tempora im Sinne objektiver Zeitstufen",[8] sondern die verbale Syntax beruht auf aspektualer Grundlage.[9] Nach einer langen Entwicklung hat sich zwar im Hebräischen ein überwiegender Gebrauch herausgebildet, aber ältere Funktionen kommen immer wieder zur Geltung.[10] Das Imperfekt ist hauptsächlich als Durativ gebraucht und enthält nur relative Zeitstufen, in den meisten Fällen solche der Gleich- und Nachzeitigkeit; d.h. es fungiert als Präsens/Futur. Daneben hat es sich als Imperfectum consecutivum zum häufigsten Erzählmodus entwickelt. Das Perfekt, ursprünglich ein Stativ, hat auch die Funktion eines Punktuals übernommen. Zeitlich entspricht es einem Präsens/Perfekt, mit Waw consecutivum ist es ein Narrativ; es kann aber auch als Präsens/Futur gebraucht werden im sog. Perfectum propheticum,einem Fall, der hier besonders interessant, aber auch schwer eindeutig zu bestimmen ist.[11] Erst "gegen Ende der klassischen Periode bildet sich unter Aufgabe der aspektualen Grundlage in der verbalen Syntax ein Tempussystem mit den drei Stufen Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart heraus, das im Mittelhebr. zur absoluten Herrschaft gelangt ist."[12]

Es scheint nun, dass bereits die Uebersetzer der LXX unter dem Einfluss dieses einfachen Systems standen und es zur Wiedergabe der Syntax des Verbes gebrauchten. Sie konnten sich kaum auf Hilfsmittel wie Wörterbücher, Konkordanzen und Grammatiken stützen, um mit deren Hilfe subtile Sonderfälle

[8]MEYER, Hebräische Grammatik III 39. Vgl. die Klage von ZILLESSEN, crux temporum 49: "Schon in den historischen Büchern des A.T. bietet uns die Wiedergabe der Verbalformen hinsichtlich des Tempus manche Schwierigkeiten, vor allem da, wo die Vokalisation des ו beim Imperfektum unsicher ist. Ganz besonders häufen sich dieselben in den prophetischen Büchern, wo man den präteritalen oder futurischen Sinn vielfach selbst aus dem Zusammenhang kaum zu erfassen vermag." Aehnliche Probleme im Verhältnis von Aspekt und Tempus gibt es auch im Griechischen, wenn auch weniger akut; vgl. SCHWYZER, Griechische Grammatik II 246-301 und unten 12.3.3.8.

[9]Vgl. zum Folgenden die Grammatiken, z.B. MEYER, Hebräische Grammatik III Absch. 100-101; JOUON, Grammaire par.111.

[10]Vgl. dazu BROCKELMANN, Grundriss II, Absch. 70.74.76.

[11]Zum Perfectum propheticum vgl. GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik Absch. 106.3.

[12]MEYER, Hebräische Grammatik III 5.

zu behandeln. So wandten sie ihre Regeln "reichlich schematisch" an. "Das hebr. 'Perfekt' wird als Vergangenheit gefasst und meist durch den Aorist, gelegentlich, zum Ausdruck der Dauer oder Wiederholung, korrekt durch das Imperfekt wiedergegeben. Das hebr. 'Imperfekt' wird als Futur verstanden und übersetzt. Die Bedeutung des Waw consecutivum ist den Uebersetzern geläufig. Sie verstehen auch meistens richtig das hebr. Partizip als präsentischen Ausdruck."[13] Die jüngeren Uebersetzungen (Aquila, Symmachus, Theodotion) halten sich noch sklavischer an diese Regel, wie ihre Aenderungen gegenüber der LXX zeigen.

12.1.3. Das Problem der Auswertung der Gegebenheiten

Man darf nur dann eine eigene Interpretation der LXX annehmen, wenn gegenüber dem masoretischen Text (M) Unterschiede festzustellen sind, welche sich nicht auf eine andere Weise erklären lassen (Buchstabenverwechslung usw.) oder wenn die üblichen Uebersetzungsregeln durchbrochen sind.[14] Solche Differenzen müssen dabei nicht unbedingt M widersprechen. Es ist ja möglich, dass die Uebersetzer einfach den Sinn von M verdeutlicht oder aus verschiedenen Möglichkeiten eine Wahl getroffen haben. Angesichts der noch relativ wörtlichen Uebersetzungsweise der LXX[15] sind jedoch für unsere paar Stellen keine umwälzenden Resultate zu erwarten.

12.2. Zur Uebersetzung der mlk-Stämme in der LXX[16] und zum 'Sondergut' der LXX

Die Wurzel מלך I 'als König herrschen' wird in der LXX ziemlich konsequent mit dem Stamm βασιλ wiedergegeben.[17] Umgekehrt ist die Zahl anderer

[13]KATZ, Zur Uebersetzungstechnik 267.

[14]Vgl. FLASHAR, Exegetische Studien 95: "Je näher die Uebersetzung formell der Vorlage steht, umso schwieriger lässt sich ermitteln was G[griechische Uebersetzung] gemeint hat."

[15]Vgl. GRIBOMONT-THIBAUT, Méthode 90: "Au point de vue de la fidélité à l'original, la Septante est au-dessus de sa réputation; si l'on ne considère que le mot à mot, on peut même lui accorder un grand prix de littéralisme, car personne, à part Aquila, n'a osé faire abstraction au même degré des habitudes et de 'l'image verbale' de sa propre langue."

[16]Vgl. BOEHMER, Religionsgeschichtlicher Rahmen 9-20 und die Zusammenfassung 2.2.2.

[17]Das lässt sich nachprüfen mit Hilfe des hebräischen Registers bei HATCH/REDPATH, Concordance II 219-72, bes. 245f., jetzt mit den griechischen Aequivalenten direkt zusammengestellt bei DOS SANTOS, Expanded Hebrew

hebr. Stämme, die mit dem Stamm βασιλ wiedergegeben werden, relativ gering, wenn man die Menge der Belege berücksichtigt.[18]

[17](Forts.) Index 113f.

Ausnahmen:

מָלַךְ Qal: κρατειν Est 1,1
Hiph. wird umschrieben mit einem Hilfsverb + βασιλευς
1Chr 28,4 (γινεσθαι) 2Chr 36,1.4 (καθισταναι εις βασιλεα)
3Reg 3,6 διδοναι τον υιον επι του θρονου

מֶלֶךְ מלך אין Spr 30,27: αβασιλευτος
αρχων Gen 49,20 Num 23,21 Dtn 17,14.15 28,36 Jes 8,21 Ez 28,12 37,22.24
ο αρχων βασιλειας Dan (Th) 10,13
στρατηγος Jjob 15,24 Dan (LXX) 10,13: στρατηγος βασιλεως
ηγουμενος Ez 43,7.9
βουλη Koh 2,12 (?)
Relativ beliebt ist die Ersetzung durch den betreffenden Eigennamen: LXX 2Reg 3,23 5,6 18,2 (David) 3Reg 9,14 10,10 (Salomo) 4Reg 18,18 (Ezekias) 2Reg 21,8 A (Ionathan) 3Reg 22,46 Bab (Iosaphat) Ex 14,5 A (Pharao) 2Chr 36,4 (Pharao Nechao). Est 1,13 wird nicht מלך durch Αστιν ersetzt, sondern מלך weggelassen. Der ganze Vers gibt einen andern Sinn wieder (gegen HATCH/REDPATH kursiv 26).
Der Eigenname מלך 1Chr 8,35 9,41 wird verschieden wiedergegeben.
מלך (Moloch) Lev 18,21 20,2.3.4.5 wird mit αρχων umschrieben; 1Kön 11,7 (M) = 3Reg 11,5 schwankt die Ueberlieferung zwischen dem Namen und 'König'; 4Reg 23,10 Μολοχ, Jer 32,35 (LXX 39,35) Μολοχ βασιλει. מלכם wird manchmal als Name aufgefasst, wo es auch 'König' bedeuten könnte, z.B. Am 5,26; unklar Zef 1,5, sodass auch die gr. Ueberlieferung schwankt; 1Chr 20,2 beides μολχολ βασιλεως αυτων.

Est 1,2 übersetzt die LXX: ישב על כסא מלכותו sinngemäss εθρονισθη

ממלכה αρχη Dtn 17,18.20 Ez 29,14f.
νομος Jes 19,2.

Aram. Dan 4,26 היכל מלכותא : τοπος του θρονου

[18]Eine kleine Tabelle soll dies illustrieren:

Wort	Spalten in Hatch/ Redpath	andere Stämme	total Belege andere Stämme	Plus gegenüber M (ohne Deuterokan.)
βασιλεια	7	4	13	12+11Dan LXX
βασιλειον	1/4	4	6	6Dan LXX
βασιλειος	1/7	-	-	1
βασιλευειν	7	1	3	10
βασιλευς	51	9(+Moloch)	12(4xMoloch)	165+44Dan LXX

Eine Spalte bei in Hatch/Redpath enthält meist mehr als 60 Belege.

Die LXX hat in dem gemeinsamen Textbestand gegenüber M mehr Belege (vgl. Tabelle Anm.18), die aber praktisch keinen Einfluss auf den Sinn des Textes haben. Grösstenteils handelt es sich um Beifügungen des Titels 'König' an Königsnamen, um Ersetzen von Personalpronomen und Namen durch den Titel und um direkte Anreden. Auch bei βασιλεια und βασιλευειν sind die Ueberschüsse solche sinngemässe Erweiterungen.

Nur drei Mal wird Gott zusätzlich König genannt. In Dtn 9,26 ist in einem Gebet die Königsanrede eingefügt (אדני יהוה : κυριε, κυριε βασιλευ των θεων). Das Bekenntnis Dan 4,34 ist ebenfalls erweitert. Diese zwei Erweiterungen passen zur Tendenz zu plerophorem Stil in den Gebeten, welche in den deuterokanonischen Zusätzen feststellbar ist. Ps 89,19 dagegen liegt eine andere Interpretation vor.[19] Aus dem gleichen Grund sind an einigen Stellen die Erwähnungen des Königtums Gottes weggefallen (vgl. 12.4).

Nach dieser generellen Uebersicht, welche eine <u>konsequente Uebersetzung</u> in Bezug auf Wortstämme ergeben hat, sind nun die einzelnen Stellen durchzugehen, um zu prüfen, ob sich nicht im Detail bemerkenswerte Unterschiede zeigen. Wo das nicht der Fall ist, insbesondere wo den oben (12.1.2.) skizzierten Regeln entsprechend übersetzt ist, werden die Stellen stillschweigend übergangen.

12.3. Die alttestamentlichen Jahwe-Königs-Stellen in ihrer Interpretation durch die LXX

Um einen Vergleich mit dem AT (Kap.3) und den Targumen (Kap.13) zu erleichtern, werden die Stellen in der üblichen Reihenfolge behandelt und nicht nach inhaltlichen Gesichtspunkten.

12.3.1. Pentateuch

12.3.1.1. Ex 15,18: Die ewige Herrschaft

M: יְהוָה׀יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד׃

[19] Spr 31,1 löst LXX den Namen Lemuel auf. דִּבְרֵי לְמוּאֵל מֶלֶךְ מַשָּׂא אֲשֶׁר־יִסְּרַתּוּ אִמּוֹ׃

Οἱ ἐμοὶ λόγοι εἴρηνται ὑπὸ θεοῦ,

wird zu βασιλέως χρηματισμός, ὃν ἐπαίδευσεν ἡ μήτηρ αὐτοῦ. BOEHMER, Religionsgeschichtlicher Rahmen 14, sieht hier einen weiteren Bezug auf das Königtum Gottes. LXX hat offenbar den Namen Lemuel nicht erfasst und versucht, eine wörtliche Uebersetzung zu geben mit dem Resultat, dass der Relativsatz in der Luft hängt. Zu Ps 89,19 vgl. 12.3.3.7.

LXX: [18]κύριος βασιλεύων τὸν αἰῶνα καὶ ἐπ' αἰῶνα καὶ ἔτι.

Das Qal Impf. wird hier mit einem Part.Präs. wiedergegeben, was ein futurisches Verständnis im Griechischen ausschliesst. Vielleicht hatte der Uebersetzer eine Vorlage ohne י und las מלך. Aquila und Symmachus (SH)[20] geben das Impf. mit Futur wieder: βασιλευσει. Der zweite Teil des Satzes ist eigenartig. τον αιωνα fehlt in M. לעלם wird meist mit εις (τον) αιωνα oder εως (του) αιωνος wiedergegeben, während βασιλευειν häufig mit επι statt mit Gen. konstruiert wird.[21] επ αιωνα wäre demnach als Objekt zu βασιλευειν aufzufassen und τον αιωνα als Akkusativ der Ausdehnung in Raum und Zeit.[22] In diesem Fall stört aber ετι. Deshalb ist es wohl sinnvoller, auch επ αιωνα και ετι als Akkusativ der zeitlichen Erstreckung nach επι aufzufassen,[23] also beiden Ausdrücken denselben Sinn zu geben, wobei die Doppelung wohl eine Verstärkung andeuten soll. Die ewige Herrschaft, deren Beständigkeit schon im Part.Präs. ausgedrückt wurde, dauert ewig und ewig.[24]

12.3.1.2. Ex 19,6:[25] Das königliche Priestertum (?)

M: וְאַתֶּם תִּהְיוּ־לִי מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ

LXX: ὑμεῖς δὲ ἔσεσθέ μοι βασίλειον ἱεράτευμα καὶ ἔθνος ἅγιον.

Das Qal Impf. תהיו wird futurisch wiedergegeben (εσεσθε).[26] ממלכת כהנים übersetzt die LXX mit βασιλειον ιερατευμα, einem Ausdruck, dessen genaue

[20]Die Angaben zu den jüngeren griechischen Uebersetzungen sowie zu Textvarianten der Hexapla-Ueberlieferung stammen aus FIELD, Origenis Hexapla, aus der Göttinger Septuaginta-Ausgabe (soweit erschienen) und aus RAHLFS,LXX. SH bedeutet, dass die Parallelübersetzungen nur aus der Syrohexapla bekannt sind. Falls im folgenden keine Parallelübersetzungen angeführt werden,sind auch keine hexaplarischen Fragmente überliefert. Der Text der LXX stammt ebenfalls aus der Göttinger Ausgabe bzw. aus RAHLFS.

[21]Vgl. HELBING, Kasussyntax 115.

[22]Vgl. dazu SCHWYZER, Griechische Grammatik II 68f.

[23]ebd. II 472.

[24]Aehnlich übersetzen עולם ועד Ps 10,16 (LXX 9,37) εις τον αιωνα και εις τον αιωνα του αιωνος und Ps 145,1.2 (LXX 144,1.2.); vgl. MOZLEY, Psalter 22; BRENTON, The LXX 90 übersetzt "The Lord reigns for ever and ever and ever."

[25]Zum Folgenden vgl. auch SCHUESSLER-FIORENZA, Priester 82-108.

[26]Es ist zu beachten, dass sich Jussive, die oft sinnvoll sind, formal meist nicht unterscheiden vom Impf; vgl. GESENIUS/KAUTZSCH, Grammatik Absch. 48,4. Allerdings böte das Griechische den Optativ, der der Septuaginta durchaus nicht fremd ist (THACKERAY, Grammar 193) oder der Imperativ der 3.Pers.

Bedeutung im Griechischen nicht klar ist. ιερατευμα ist im Profangriechischen unbekannt. In der LXX steht das Wort Ex 23,22. Dieser Vers ist eine Wiederholung von Ex 19,6 am Ende der Beschreibung der Gesetzgebung am Sinai, sodass diese durch die Aussage von Ex 19,6 eingerahmt ist. Auch die zweite Stelle (2Makk 2,17) reflektiert Ex 19,6, sodass es sich bei dem Wort wohl um eine Neuschöpfung der LXX-Uebersetzer handelt. Gegenüber dem üblichen ιερατεια, welches eher abstrakter Art ist, soll ιερατευμα bedeuten: "eine Gemeinschaft oder Körperschaft von solchen Menschen, die das Amt und die Funktion von Priestern haben".[27] Es ist aber auch zu fragen, weshalb die Uebersetzer ιερατεια vermieden haben.[28] Es wird in der LXX praktisch nur für das offizielle Priestertum Aarons und seiner Söhne gebraucht.[29] Soll der neue Ausdruck darauf hinweisen, dass es sich um eine andere Art Priesterschaft handelt, um eine symbolische Bezeichnung?

βασιλειον kann Adjektiv oder Substantiv sein. Die LXX gebraucht es jedoch nur zweimal als Adjektiv und 24 mal als Substantiv in verschiedenen Bedeutungen.[30] Fasst man es hier als Substantiv, bereitet allerdings die asyndetische Zusammenstellung zweier Substantive im Griechischen Schwierigkeiten. S und Th sowie die Septuagintahandschrift Vat gr 33 haben denn auch βασιλεια ιερεων. In der weiteren Textüberlieferung finden sich jedoch Abwandlungen eines Textes mit zwei unverbundenen Nomina.[31] Es ist deshalb möglich, dass eine hebräische Textform einen status absolutus hatte und dass diese Textform der LXX vorlag. Die LXX gab מלכות mit βασιλειον wider. Um nicht ein Abstraktum im Singular neben einem Concretum im Plural zu haben, übersetzte man כהנים mit ιερατευμα.

[27]SCHUESSLER-FIORENZA, Priester 83. Solche Versuche, Bedeutungsgehalte bis ins Detail durch Analyse der Wortkomponenten zu bestimmen, dürfen allerdings nicht überbewertet werden.

[28]Zu den jüngeren Uebersetzungen vgl. unten und Anm.31.

[29]Ex 29,9 35,19 39,19(41) 40,15 Num 3,10 18,1.7 25,13 Jos 18,7 Sir 45,7. Für die in den Listen registrierten Priester: 2Esr 2,62 Neh 7,64 13,29. 1Kön 2,36 ist das treue Priestertum, das den Söhnen Elis folgen wird, so bezeichnet, während Hos 3,4 'Ephod' so wiedergibt.

[30]Vgl. SCHUESSLER-FIORENZA, Priester 86.

[31]Vgl. die Liste bei SCHUESSLER-FIORENZA, Priester 101f. Nach der Syrohexapla haben auch S und Th die harte Form 'regnum sacerdotes'.

Es ist nun aber doch zu beachten, dass ein griechischer Leser in diesem Zusammenhang βασιλειον wohl automatisch als Adjektiv aufgefasst hat,[32] sodass ιερατευμα zum Hauptbegriff wird. Damit ist eine mögliche Interpretation gegeben: Sie betont die Erwählung und Würde Israels vor Gott, was gut mit der Idee des Priestertums wiedergegeben werden kann, während das Königtum Jahwes keine Rolle spielt. Weiterentwickelt ist diese Interpretation dann in den Targumen (vgl. 13.2.3.).

12.3.1.3. Num 23,21: Israelitische Herrscher

M: לֹא־הִבִּיט אָוֶן בְּיַעֲקֹב וְלֹא־רָאָה עָמָל בְּיִשְׂרָאֵל
יְהוָה אֱלֹהָיו עִמּוֹ וּתְרוּעַת מֶלֶךְ בּוֹ׃

LXX: οὐκ ἔσται μόχθος ἐν Ιακωβ,
οὐδὲ ὀφθήσεται πόνος ἐν Ισραηλ·
κύριος ὁ θεὸς αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ,
τὰ ἔνδοξα ἀρχόντων ἐν αὐτῷ.

V.21, als Ganzes in M im Perfectum propheticum gehalten, ist futurisch übersetzt. Die LXX löst den Parallelismus zwischen Zeile 3 und 4 auf, denn mit αρχοντες[33] sind israelitische Herrscher gemeint. Das legt neben dem Plural auch Dtn 33,5 nahe. Aus dem Kontext geht nicht eindeutig hervor, ob sich der Segen Bileams schon auf die Gegenwart bezieht oder auf die Zukunft. Aber ein messianisches Verständnis des Verses ist gut möglich. Der Hinweis auf Gott als König dagegen ist weggefallen.

12.3.1.4. Dtn 33,5: Ein messianischer Herrscher

M: וַיְהִי בִישֻׁרוּן מֶלֶךְ בְּהִתְאַסֵּף רָאשֵׁי עָם
יַחַד שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל׃

[32] Man könnte darüber spekulieren, ob die LXX vorsätzlich einen evtl. stat. abs. mit βασιλειον wiedergab, um mit Hilfe der Doppelbedeutung des Wortes als Substantiv eine wörtliche Uebersetzung zu geben und als Adjektiv einen guten griech. Text. BRENTON, The LXX 95 übersetzt "a royal priesthood"; BRUENELLO, La Bibbia I 81 "un regno sacerdotale" mit einer Anmerkung "Altri traducono 'un sacerdozio regale', ma il senso non cambia"(!). Im Gegensatz zu BRENTON, der sich um eine wörtliche Uebersetzung der LXX bemüht, legt BRUNELLO mehr Gewicht auf einen schönen Text und übersetzt gelegentlich nach M; vgl. Dtn 33,5 1Chr 17,14 Ps 74,12 (73,12) 99,4 (98,4) Jes 43,15 Dan 7,27.

[33] A: αλαλαγμος βασιλεως εν αυτω
S: σημασια
Th: σαλπισμος
FRANKEL, Ueber den Einfluss 183 A. a) bemerkt, dass die Bileamsprüche etwas freier übersetzt sind.

LXX: καὶ ἔσται ἐν τῷ ἠγαπημένῳ ἄρχων
συναχθέντων ἀρχόντων λαῶν
ἅμα φυλαῖς Ισραηλ.

Das impf. cons. ויהי wird futurisch wiedergegeben, also das Waw nicht als consecutivum gelesen,[34] und מלך mit αρχων. Es ist nicht eindeutig, wer mit diesem Herrscher gemeint ist. מלך wird selten mit αρχων übersetzt: Dtn 17,14.15 (zweimal) im Königsgesetz; Dtn 17,18 steht für כסא ממלכתו αρχη ; Dtn 28,36 מלכך τους αρχοντας σου, immer bezogen auf israelitische Könige. βασιλευς braucht die LXX im Dtn nur für heidnische Könige. Auch Num 23,21 wird מלך mit αρχων übersetzt. Aehnlich wird Ez 37, 22.24 der eine neue König über beide israelitischen Staaten, der Knecht Davids, αρχων genannt.[35] Auch in Ez dient βασιλευς ausser in 1,2 7,27 zur Bezeichnung heidnischer Könige. Die andern drei Belege für αρχων geben nicht viel her.[36] Man darf wohl vermuten, dass mit dieser Wiedergabe bewusst der Titel βασιλευς vermieden wird, wohl um die Gestalt von den irdischen Königen der Umwelt zu unterscheiden. Bei Ez ist mit Sicherheit ein 'messianisches' Königtum gemeint; hier ist es wahrscheinlich,[37] ebenso auch Num 23,21. Der Gebrauch von αρχων scheint jedenfalls eine Beziehung auf Gott auszuschliessen.

12.3.2. Die Chronik

12.3.2.1. 1Chr 16,31

M: יִשְׂמְחוּ הַשָּׁמַיִם וְתָגֵל הָאָרֶץ וְיֹאמְרוּ בַגּוֹיִם יְהוָה מָלָךְ׃

LXX: εὐφρανθήτω ὁ οὐρανός, καὶ ἀγαλλιάσθω ἡ γῆ,
καὶ εἰπάτωσαν ἐν τοῖς ἔθνεσιν Κύριος βασιλεύων.

Die Uebersetzung mit Partizip präsens[38] könnte ihren Grund darin haben, dass der Uebersetzer schon im Hebräischen als Partizip vokalisiert

[34] Vgl. FRANKEL, Ueber den Einfluss 213. S, Th: και ην εν τω ευθει βασιλευς. Die futurische Wiedergabe wurde korrigiert.

[35] Vgl. allerdings im Zusammenhang V.22: ουκετι εις δυο βασιλειας.

[36] Jes 10,12 König von Assur; Gen 49,20 Aser gibt Ueppiges den Fürsten; Ez 28,12 König von Tyrus.

[37] Messianisch: FRANKEL, Ueber den Einfluss 213.227. Vgl. Tg Neofiti und das Fragmententargum zur Stelle (13.2.5.).

[38] Die Mss A,L haben εβασιλευσεν, was eine Angleichung an den Text von Ps 95,10 ist.

hat, da er die Herrschaft Gottes sinngemäss als eine dauernde aufgefasst hat.

12.3.2.2. 1Chr 17,14 28,5 29,23 2Chr 9,8 13,8: Königtum Gottes oder Königtum Davids und seiner Söhne?

1Chr 17,14

M: וְהַעֲמַדְתִּיהוּ בְּבֵיתִי וּבְמַלְכוּתִי עַד־הָעוֹלָם וְכִסְאוֹ יִהְיֶה נָכוֹן עַד־עוֹלָם׃

LXX: 14 καὶ πιστώσω[39] αὐτὸν ἐν οἴκῳ μου καὶ ἐν βασιλείᾳ αὐτοῦ ἕως αἰῶνος, καὶ ὁ θρόνος αὐτοῦ ἔσται ἀνωρθωμένος ἕως αἰῶνος.

Interessant ist die Wiedergabe von במלכותי mit εν βασιλεια αυτου. Es könnte sich um eine theologisch bedingte Korrektur handeln: Salomo kann nicht in Jahwes Königreich herrschen. Wahrscheinlich handelt es sich aber bloss um eine simple Verwechslung von Jod und Waw in der Vorlage.[40]

Auch 1Chr 29,23 wird aus dem Thron Jahwes, auf den sich Salomo setzt, ein Thron Davids. Aber auch hier ist die Annahme einer theologischen Korrektur nicht zwingend.[41]

M: 23 וַיֵּשֶׁב שְׁלֹמֹה עַל־כִּסֵּא יְהוָה לְמֶלֶךְ תַּחַת־דָּוִיד אָבִיו וַיַּצְלַח וַיִּשְׁמְעוּ אֵלָיו כָּל־יִשְׂרָאֵל׃

LXX: καὶ ἐκάθισεν Σαλωμων ἐπὶ θρόνου Δαυιδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ καὶ εὐδοκήθη, καὶ ἐπήκουσαν αὐτοῦ πᾶς Ισραηλ·

Denn 1Chr 28,5 stösst sich der Uebersetzer nicht an einer gleichen Aussage:

M: וַיִּבְחַר בִּשְׁלֹמֹה בְנִי לָשֶׁבֶת עַל־כִּסֵּא מַלְכוּת יְהוָה עַל־יִשְׂרָאֵל׃

LXX: ἐξ ελέξατο ἐν Σαλωμων τῷ υἱῷ μου καθίσαι αὐτὸν ἐπὶ θρόνου βασιλείας κυρίου ἐπὶ τὸν Ισραηλ·

[39]Zu πιστωσω vgl. ALLEN, Greek Chronicles I 194. Entweder las der Uebersetzer אמן statt עמד oder es liegt Einfluss des Paralleltextes 2Sam 7,16 vor, dessen נאמן 2Reg 7,16 mit πιστωθησεται übersetzt ist.

[40]So ALLEN, Greek Chronicles II 118, evtl. unter dem Einfluss von V.11: מלכותו.

[41]Auch hier vermutet ALLEN, Greek Chronicles I 122 II 134 keine theologische Aenderung, sondern das Auslassen einer Zeile. Gewisse hexaplar. Hss korrigieren επι θρονον κυριου εις βασιλεα.

Dasselbe gilt von 2Chr 13,8:

καὶ νῦν λέγετε ὑμεῖς ἀντιστῆναι
κατὰ πρόσωπον βασιλείας κυρίου διὰ χειρὸς υἱῶν Δαυιδ

Aehnlich formuliert noch 2Chr 9,8:

[8]ἔστω κύριος ὁ θεός σου
ηὐλογημένος, ὃς ἠθέλησέν σοι τοῦ δοῦναί σε ἐπὶ θρόνον αὐτοῦ
εἰς βασιλέα τῷ κυρίῳ θεῷ σου

Wenn man nicht dem Uebersetzer der Chronik schwere Inkonsequenzen vorwerfen will, sind für die beiden abweichenden Uebersetzungen nicht theologische Gründe verantwortlich zu machen, sondern alltägliche Fehler während des Uebersetzungsprozesses.

12.3.2.3. 1Chr 29,11

M: לְךָ֣ יְ֠הוָה הַגְּדֻלָּ֨ה
וְהַגְּבוּרָ֤ה וְהַתִּפְאֶ֙רֶת֙ וְהַנֵּ֣צַח וְהַה֔וֹד כִּי־כֹ֖ל בַּשָּׁמַ֣יִם וּבָאָ֑רֶץ לְךָ֤
יְהוָה֙ הַמַּמְלָכָ֔ה וְהַמִּתְנַשֵּׂ֖א לְכֹ֥ל ׀ לְרֹֽאשׁ׃

LXX: σοί, κύριε, ἡ μεγαλωσύνη
καὶ ἡ δύναμις καὶ τὸ καύχημα καὶ ἡ νίκη καὶ ἡ ἰσχύς, ὅτι σὺ πάντων τῶν ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ ἐπὶ τῆς γῆς δεσπόζεις, ἀπὸ προσώπου σου ταράσσεται πᾶς βασιλεὺς καὶ ἔθνος.

Die LXX weicht hier ziemlich stark ab. Das hat wohl darin seinen Grund, dass M unklar ist. Wahrscheinlich ist ein לך ausgefallen.[42] Der freien Uebersetzung der LXX fällt die Erwähnung der Königsherrschaft Gottes zum Opfer.[43]

12.3.3. Psalmen

12.3.3.1. Ps 10,16 (LXX 9,37): Eine eschatologische Interpretation

M: יְהוָ֣ה מֶ֭לֶךְ עוֹלָ֣ם וָעֶ֑ד אָבְד֥וּ ג֝וֹיִ֗ם מֵֽאַרְצֽוֹ׃

LXX: βασιλεύσει κύριος εἰς τὸν αἰῶνα καὶ εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος,
ἀπολεῖσθε, ἔθνη, ἐκ τῆς γῆς αὐτοῦ.

Der Uebersetzer hat wahrscheinlich מלך gelesen und futurisch übersetzt. Das folgende Verb hat er, der futurischen Interpretation entsprechend, als Imperativ 2.Pers.Plur. aufgefasst, was leicht möglich ist,

[42]Vgl. RUDOLPH, Chronikbücher 192.

[43]Gewisse hexaplar. Hss haben eine wörtliche Uebersetzung: σοι, κυριε, η βασιλεια. Zur Aufhellung des Prozesses, der zum jetzigen Text führte, vgl. ALLEN, Greek Chronicles I 67.130.152.169f. II 102f.

da der Unterschied nur in der Punktierung liegt.[44] Die Uebersetzung dürfte ein eschatologisches Verständnis widerspiegeln.

12.3.3.2. Ps 22,29 (LXX 21,29)

M: כִּי לַיהוָה הַמְּלוּכָה וּמֹשֵׁל בַּגּוֹיִם׃

LXX: ὅτι τοῦ κυρίου ἡ βασιλεία,
καὶ αὐτὸς δεσπόζει τῶν ἐθνῶν.

Das Partizip משל ist präsentisch wiedergegeben.[45]

12.3.3.3. Ps 24,7-10 (LXX 23,7-10)

M:
7 שְׂאוּ שְׁעָרִים ׀ רָאשֵׁיכֶם וְהִנָּשְׂאוּ פִּתְחֵי עוֹלָם וְיָבוֹא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד׃
8 מִי זֶה מֶלֶךְ הַכָּבוֹד יְהוָה עִזּוּז וְגִבּוֹר יְהוָה גִּבּוֹר מִלְחָמָה׃
9 שְׂאוּ שְׁעָרִים ׀ רָאשֵׁיכֶם וּשְׂאוּ פִּתְחֵי עוֹלָם וְיָבֹא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד׃
10 מִי הוּא זֶה מֶלֶךְ הַכָּבוֹד יְהוָה צְבָאוֹת הוּא מֶלֶךְ הַכָּבוֹד סֶלָה׃

LXX:
7 ἄρατε πύλας, οἱ ἄρχοντες ὑμῶν,
καὶ ἐπάρθητε, πύλαι αἰώνιοι,
καὶ εἰσελεύσεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης.
8 τίς ἐστιν οὗτος ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης;
κύριος κραταιὸς καὶ δυνατός,
κύριος δυνατὸς ἐν πολέμῳ.
9 ἄρατε πύλας, οἱ ἄρχοντες ὑμῶν,
καὶ ἐπάρθητε, πύλαι αἰώνιοι,
καὶ εἰσελεύσεται ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης.
10 τίς ἐστιν οὗτος ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης;
κύριος τῶν δυνάμεων, αὐτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης.

Das griech. Futur V.7c.9c drückt wohl einfach die Nachzeitigkeit nach den vorangehenden Imperativen aus. M punktiert kein Waw consecutivum, sodass die Uebersetzung der Regel entspricht.

12.3.3.4. Ps 29,10 (LXX 28,10): Eine eschatologische Interpretation?

M: יְהוָה לַמַּבּוּל יָשָׁב וַיֵּשֶׁב יְהוָה מֶלֶךְ לְעוֹלָם׃

LXX: κύριος τὸν κατακλυσμὸν κατοικιεῖ,
καὶ καθίεται κύριος βασιλεὺς εἰς τὸν αἰῶνα.

[44] Der lukian. Text hat an M angeglichen: κυριος βασιλευς.

[45] משל mit Gott als Subjekt gibt der Uebersetzer der Psalmen immer mit δεσποζειν wieder, vgl. FLASHAR, Exegetische Studien 257. Die altlateinische Uebersetzung, das Psalterium Gallicanum und Cyprian haben 'dominabitur'.

καθιεται ist eine Futurform.[46] Das Impf. consecutivum wird nicht als solches gelesen und das Verb ins Futur gesetzt. Da auch die erste Zeile in der LXX schon im Futur steht,[47] ist eventuell eine eschatologische Interpretation gegeben.[48]

12.3.3.5. Ps 44,5 (LXX 43,5)

M: אַתָּה־הוּא מַלְכִּי אֱלֹהִים צַוֵּה יְשׁוּעוֹת יַעֲקֹב׃

LXX: σὺ εἶ αὐτὸς ὁ βασιλεύς μου καὶ ὁ θεός μου
ὁ ἐντελλόμενος τὰς σωτηρίας Ιακωβ·

Der Nominalsatz ist präsentisch wiedergegeben. Die LXX trennt dann die Konsonanten anders und besser, sodass aus dem Imperativ ein Partizip wird.[49]

12.3.3.6. Ps 74,12 (LXX 73,12)

M: וֵאלֹהִים מַלְכִּי מִקֶּדֶם פֹּעֵל יְשׁוּעוֹת בְּקֶרֶב הָאָרֶץ׃

LXX: ὁ δὲ θεὸς βασιλεὺς ἡμῶν πρὸ αἰῶνος,
εἰργάσατο σωτηρίαν ἐν μέσῳ τῆς γῆς.

ημων ist auf Verwechslung von Jod und Waw zurückzuführen. Das Partizip Qal in der zweiten Vershälfte hat der Uebersetzer als Qal Perfekt gelesen. Der Vers bildet so eine Art Ueberschrift zur Aufzählung der Werke Gottes V.13-17.

12.3.3.7. Ps 89,19 (LXX 88,19): Die Hilfe Gottes, des Königs

M: כִּי לַיהוָה מָגִנֵּנוּ וְלִקְדוֹשׁ יִשְׂרָאֵל מַלְכֵּנוּ׃

LXX: ὅτι τοῦ κυρίου ἡ ἀντίλημψις
καὶ τοῦ ἁγίου Ισραηλ βασιλέως ἡμῶν.

Nach M ist 'unser König' auf den irdischen König zu beziehen:

[46] Vgl. THACKERAY, Grammar 271f. Auch A (καθεδειται) und S (καθισει) übersetzen futurisch.

[47] A und S gleichen an M an: εκαθισεν.

[48] Vgl. dazu VAN UCHELEN, De LXX-interpretatie 181, der in der griech. Uebersetzung (Ueberschrift, V.1.6) Anspielungen an Sach 14,16-19 und damit an das Laubhüttenfest sieht. Der zentrale Gedanke von Sach 14 sei, dass sich am Laubhüttenfest die Königsherrschaft Jahwes manifestiere.

[49] אלהי מצוה Vgl. SWETE, Introduction 322; FRANKEL, Vorstudien 216; MOZLEY, Psalter 78. S korrigiert: εντειλαι. Die übrigen Aenderungen von S und A sind unbedeutend.

'Denn Jahwe gehört unser Schild,
dem Heiligen Israels unser König.'[50]

LXX bezieht es auf Gott. מגננה (unser Schild) ist mit αντιλημψις (Hilfe) nur in weiterem Sinn wiedergegeben.[51] V.19 bildet in der Uebersetzung der LXX den Abschluss des vorangehenden Hymnus: 'Gottes, des Königs, ist unsere Hilfe.'

12.3.3.8. Die Jahwe-Königs-Psalmen Ps 93,1 96,10 97,1 99,1 (LXX 92,1 95,10[52] 96,1 98,1)

Die LXX übersetzt den Satz יהוה מלך mit ο κυριος εβασιλευσεν (vgl. noch Ps 47,9 (LXX 46,9)). Nach SCHREINER[53] ist dieser Aorist in durativem Sinn zu verstehen. Von der Vulgata sei er missverstanden worden, da sie übersetzt 'dominus regnavit'. Nun gibt es zwar einen solchen durativen Aorist, "der nicht so sehr den Moment des Abschlusses betont als den Vollzug einer Handlung oder eines Geschehnisses schlechthin".[54] Dieser Aorist ist aber eher eine Ausnahmeerscheinung, denn für diesen Aspekt ist grundsätzlich das Präsenssystem zuständig.[55] Die Bereitschaft, Qal Perf. als Partizip zu lesen und präsentisch zu übersetzen (vgl. zu Ps 103,19 (102,19) 47,9 (46,9) 1Chr 16,31) zeigt, dass zum Ausdruck des durativen Aspektes andere Möglichkeiten vorgezogen wurden. Häufiger ist der ingressive Aorist, der hier auch zu erwägen ist:[56] Er wurde König. Ein solches Verständnis setzt aber irgendeine Thronbesteigungstheorie voraus und eine solche dürfte den Uebersetzern kaum bekannt gewesen sein. Es liegt demnach hier einfach eine der Regel entsprechende Uebersetzung vor.[57]

[50]Vgl. KRAUS, Psalmen 621; SCHMIDT, Psalmen 166; WEISER, Psalmen II 389.

[51]Vgl. LIDDEL/SCOTT, Lexicon I 158. מגן ist nur hier mit αντιλημψις wiedergegeben, zweimal mit αντιλημπτωρ (Ps 3,4 118,114 (119,114)). Der Uebersetzer der Psalmen gibt fast nie bildliche Bezeichnungen des Wesens Gottes wörtlich wieder, vgl. FLASHAR, Exegetische Studien 243.

[52]Hier findet sich im abendländischen Text (R) der bekannte Zusatz απο του ξυλου. S: κυριος εβασιλευσεν.

[53]Hermeneutische Leitlinien 365.

[54]Vgl. SCHWYZER, Griechische Grammatik II 261 'faktiver Aorist'. Vgl. BLASS/DEBRUNNER/REHKOPF, Grammatik Absch. 333.2.

[55]SCHWYZER, Griechische Grammatik II 257f.

[56]ebd. II 261 'metaptotischer Aorist'; vgl. BLASS/DEBRUNNER/REHKOPF, Grammatik Absch. 318 331.

[57]Dasselbe ist bei Ps 47,9 (LXX 46,9) der Fall.

12.3.3.9. Ps 99,4 (LXX 98,4)

M: וְעֹז מֶלֶךְ מִשְׁפָּט אָהֵב אַתָּה כּוֹנַנְתָּ מֵישָׁרִים
מִשְׁפָּט וּצְדָקָה בְּיַעֲקֹב ׀ אַתָּה עָשִׂיתָ׃

LXX: καὶ τιμὴ βασιλέως κρίσιν ἀγαπᾷ·
σὺ ἡτοίμασας εὐθύτητας,
κρίσιν καὶ δικαιοσύνην ἐν Ιακωβ σὺ ἐποίησας.

Die LXX bietet den Versuch einer wörtlichen Uebersetzung eines Textes, der in der masoretischen Punktierung schwierig ist.[58] עֹז kann auch 'Verherrlichung', 'Lobpreis' bedeuten,[59] dem τιμη entspricht.

12.3.3.10. Ps 103,19 (LXX 102,19)

M: יְהוָה בַּשָּׁמַיִם הֵכִין כִּסְאוֹ וּמַלְכוּתוֹ בַּכֹּל מָשָׁלָה׃

LXX: κύριος ἐν τῷ οὐρανῷ ἡτοίμασεν τὸν θρόνον αὐτοῦ,
καὶ ἡ βασιλεία αὐτοῦ πάντων δεσπόζει.

Die präsentische Wiedergabe lässt vermuten, dass der Uebersetzer ein Partizip Qal Fem. gelesen hat, was gegenüber M nur eine andere Punktierung bedingt.

12.3.4. Die Propheten

12.3.4.1. Jes 43,15

M: אֲנִי יְהוָה קְדוֹשְׁכֶם בּוֹרֵא יִשְׂרָאֵל מַלְכְּכֶם׃

LXX: ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὁ ἅγιος ὑμῶν ὁ καταδείξας Ισραηλ βασιλέα ὑμῶν.

'Ich bin Herr, der Gott, euer Heiliger,
der gezeigt hat Israel euren König.'

Die LXX - Uebersetzung ist nicht sehr klar. Im Zusammenhang muss der LXX - Text bedeuten, dass Gott durch die Befreiung aus Babylon sich als den König Israels erwiesen hat.[60]

[58] S: ισχυν ο βασιλευς του κριματος αγαπα. S kommt also ohne andere Punktierung zu einem sinnvollen Text. Allerdings ist eine solche Wortstellung im Hebräischen kaum denkbar. A: και κρατος βασιλεως κρισιν ηγαπασεν. Aquila liest עַז. So ändern auch die Kommentare die Punktierung: 'ein Starker ist König', vgl. KRAUS, Psalmen 681; SCHMIDT, Psalmen 181; WEISER, Psalmen II 423.

[59] GESENIUS, Handwörterbuch 575.

12.3.4.2. Jes 24,23: Eine sinngemässe eschatologische Interpretation

M: וְחָפְרָה הַלְּבָנָה וּבוֹשָׁה הַחַמָּה כִּי־מָלַךְ יְהוָה צְבָאוֹת
בְּהַר צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלַםִ וְנֶגֶד זְקֵנָיו כָּבוֹד׃

LXX: 23 [23] καὶ τακήσεται ἡ πλίνθος, καὶ πεσεῖται τὸ τεῖχος, ὅτι βασιλεύσει κύριος ἐν Σιων καὶ ἐν Ιερουσαλημ καὶ ἐνώπιον τῶν πρεσβυτέρων δοξασθήσεται.

Der Abschluss der Verheissung ist nicht der Regel, sondern dem eschatologischen Sinn entsprechend, futurisch übersetzt.[61]

12.3.4.3. Jes 52,7: Eine sinngemässe eschatologische Interpretation

M: [7] מַה־נָּאווּ עַל־הֶהָרִים רַגְלֵי מְבַשֵּׂר
מַשְׁמִיעַ שָׁלוֹם מְבַשֵּׂר טוֹב מַשְׁמִיעַ יְשׁוּעָה
אֹמֵר לְצִיּוֹן מָלַךְ אֱלֹהָיִךְ׃

LXX: πάρειμι ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν ὀρέων, ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης, ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθά, ὅτι ἀκουστὴν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου λέγων Σιων Βασιλεύσει σου ὁ θεός·

Auch hier ist regelwidrig übersetzt. Die Stelle ist futurisch-eschatologisch verstanden.[62]

12.3.4.4. Jeremia

Die Unterschiede und Umstellungen, welche den Jeremia-Text der LXX als Ganzen kennzeichnen, lassen sich auch bei unsern Stellen verfolgen. Der Befund lässt jedoch keine Schlüsse zu. Die Aenderungen sind nichtssagend.

Zu Jer 8,19 ist höchstens zu erwähnen, dass die Handschriften des Q-Textes[63] und 130 311 und die Complutensia ιατρος statt βασιλευς lesen,

[60] Aehnlich erklärt den Text EUSEBIUS im Jesajakommentar z.St.(Gott hat durch die Befreiung sein Königtum den Menschen gezeigt.). SCHLEUSNER, Lexicon 169 korrigiert υμων zu αυτων : "qui constitui Israeli regem". SEELIGMAN, Version 112, will υμων auf die Chaldäer beziehen und meint, Gott wolle Israel zum König über die Völker proklamieren. S wörtlich: εγω κυριος ο αγιος υμων, κτιστης Ισραηλ, βασιλευς υμων.

[61] 410 gleicht nach der Regel an M an: εβασιλευσε.

[62] So auch ZILLESSEN, Crux temporum 58. Die Lesart βασιλευει in 106 hält sich nach ihm an die Form des hebräischen Verbums. Das ist kaum richtig, da Perf. mit Aorist übersetzt wird, nicht mit Präsens. A, S: εβασιλευσεν.

[63] Zur Beschreibung dieser Handschriftengruppe vgl. ZIEGLER, Ieremias 59-67.

wohl in Angleichung an V.22.[64] Diese Variante ergibt auch einen sinnvollen Text.

Die Verse Jer 10,6-8.10 fehlen in der LXX und somit auch die Belege Jer 10,7.10. Theodotion ergänzt nach M.

Der Satz 'Spruch des Königs, dessen Name Jahwe Zebaoth' ist LXX Jer 28,57 (= M 51,57) übernommen. LXX 26,18 (= M 46,18) steht nur λεγει κυριος ο θεος. Die Handschriften der Rezensionen des Origenes und Lukian sowie Aquila, Symmachus und Theodotion gleichen an M an. LXX 31,15 (= M 48,15) fehlt der ganze Satz ausser in den Rezensionen des Origenes und Lukian. Die jüngeren Uebersetzer ergänzen nach M (nach Auskunft der Hs 86).

12.3.4.5. Obd 21

M: וְעָלוּ מוֹשִׁעִים בְּהַר צִיּוֹן לִשְׁפֹּט אֶת־הַר עֵשָׂו
וְהָיְתָה לַיהוָה הַמְּלוּכָה׃

LXX: καὶ ἀναβήσονται ἄνδρες σεσωσμένοι ἐξ ὄρους Σιων
τοῦ ἐκδικῆσαι τὸ ὄρος Ησαυ, καὶ ἔσται τῷ κυρίῳ ἡ βασιλεία.

Die Perfecta consecutiva sind regel- und sinngemäss mit Futura übersetzt.

12.3.4.6. Micha 2,13: Eine theologisch bedingte Interpretation

M: עָלָה הַפֹּרֵץ לִפְנֵיהֶם פָּרְצוּ וַיַּעֲבֹרוּ שַׁעַר וַיֵּצְאוּ בוֹ
וַיַּעֲבֹר מַלְכָּם לִפְנֵיהֶם וַיהוָה בְּרֹאשָׁם׃

LXX: διὰ τῆς διακοπῆς πρὸ προσώπου αὐτῶν διέκοψαν καὶ
διῆλθον πύλην καὶ ἐξῆλθον δι᾽ αὐτῆς, καὶ ἐξῆλθεν ὁ βασιλεὺς αὐτῶν
πρὸ προσώπου αὐτῶν, ὁ δὲ κύριος ἡγήσεται αὐτῶν.

Mit Ausnahme des Anfangs[65] ist die erste Zeile des Verses wörtlich übersetzt. Die Tempora sind sinngemäss wiedergegeben: Das Perfekt und die folgenden Imperfecta consecutiva mit Aorist. Die zweite Zeile ist geändert. Der Anschluss des letzten Gliedes mit ο δε , die freie Uebersetzung

[64] Vgl. KOEHLER, Beobachtungen 23; ZIEGLER, Ieremias 193 (Apparat).

[65] Anstatt עלה הפרץ las der Uebersetzer על הפרץ vgl. VOLLERS, Dodekapropheton III 5. Durch diese Lesart werden die weiteren Schwierigkeiten von M gelöst und die Aenderungsvorschläge von BHK[3] sind hinfällig. Die Hss V und die der Rezensionen des Origenes und Lukian gleichen an M an und stellen αναβαθι voran. Sie lesen also Imperativ. A,Th(SH)ανεβη S(SH):αναβησεται.

und der Tempuswechsel zeigen, dass der zweite Versteil nicht als Parallelismus verstanden wurde, sondern βασιλευς auf den König Israels bezogen wurde. Er zieht sichtbar an der Spitze des Zuges, Gott dagegen wird ihn (unsichtbar) führen. Es könnte sich bei diesem Verständnis um eine bewusste oder unbewusste theologische Korrektur handeln. Der Tempuswechsel zeigt die eschatologische Interpretation der als Erzählung geschilderten Erlösung an. Die Aussage über Gott ist aus dem Bild herausgelöst. Eine ähnliche Interpretation bietet das Targum (vgl. 13.3.14).

12.3.4.7. Micha 4,7

M: 7 וְשַׂמְתִּי אֶת־הַצֹּלֵעָה לִשְׁאֵרִית וְהַנַּהֲלָאָה לְגוֹי עָצוּם
וּמָלַךְ יְהוָה עֲלֵיהֶם בְּהַר צִיּוֹן מֵעַתָּה וְעַד־עוֹלָם׃

LXX: καὶ θήσομαι τὴν συντετριμμένην εἰς ὑπόλειμμα καὶ τὴν ἀπωσμένην εἰς ἔθνος ἰσχυρόν, καὶ βασιλεύσει κύριος ἐπ' αὐτοὺς ἐν ὄρει Σιων ἀπὸ τοῦ νῦν καὶ ἕως εἰς τὸν αἰῶνα

Nach den Kohortativen in V.6 können die Verbformen V.7 als Perfecta consecutiva verstanden werden. Sie werden regel- und sinngemäss mit Futura wiedergegeben.

12.3.4.8. Zef 3,15

Zahlreiche griechische Hss lesen nicht מלך ישראל יהוה sondern מלך יהוה und geben es futurisch wieder (βασιλευσει).

12.3.4.9. Sach 14,9

Derselbe Sachverhalt wie bei Obd 21 (vgl. 12.3.4.5.) liegt hier vor.

M: וְהָיָה יְהוָה לְמֶלֶךְ עַל־כָּל־הָאָרֶץ
בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה יְהוָה אֶחָד וּשְׁמוֹ אֶחָד׃

LXX: καὶ ἔσται κύριος εἰς βασιλέα ἐπὶ πᾶσαν τὴν γῆν· ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἔσται κύριος εἷς καὶ τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἕν.

12.3.4.10. Dan (LXX)

Die LXX-Fassung von Dan weicht stark von M ab. In den meisten Hss, welche die griechische Bibel enthalten, ist sie durch die genauere Fassung von Th ersetzt, welche sich enger an M hält.[66]

[66]Das gilt auch für unsere Stellen. Allerdings variiert die Zählung: M 3,33 = Th 4,3 M 4,31 = Th 4,34 M 4,34 = Th 4,37.

Die Rahmenverse vom Traum Nebukadnezars 3,31-33 (LXX Gött 3,98-100) fehlen in der LXX und im vorhexaplarischen Pap 967, während die Hs 88 und Syh die Verse nach M und Th ergänzen und mit einem Asterisk versehen. Dafür wird 4,37b erwähnt, dass der König ein Rundschreiben verfasste und 4,37c steht dann ein ähnlicher Satz wie M 3,33: το βασιλειον αυτου βασιλειον εις τον αιωνα.

Die Erwähnungen der Herrschaft Gottes fehlen 4,31 und 6,27.

M 4,34 ist LXX 4,37 ausgefaltet:

M: [34] כְּעַן אֲנָה נְבוּכַדְנֶצַּר מְשַׁבַּח וּמְרוֹמֵם וּמְהַדַּר לְמֶלֶךְ שְׁמַיָּא דִּי כָל־מַעֲבָדוֹהִי קְשֹׁט וְאֹרְחָתֵהּ דִּין וְדִי מַהְלְכִין בְּגֵוָה יָכִל לְהַשְׁפָּלָה׃

LXX: τῷ ὑψίστῳ ἀνθομολογοῦμαι καὶ αἰνῶ τῷ κτίσαντι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰς θαλάσσας καὶ τοὺς ποταμοὺς καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς· ἐξομολογοῦμαι καὶ αἰνῶ, ὅτι αὐτός ἐστι θεὸς τῶν θεῶν καὶ κύριος τῶν κυρίων καὶ βασιλεὺς τῶν βασιλέων, ὅτι αὐτὸς ποιεῖ σημεῖα καὶ τέρατα καὶ ἀλλοιοῖ καιροὺς καὶ χρόνους ἀφαιρῶν βασιλείαν βασιλέων καὶ καθιστῶν ἑτέρους ἀντ' αὐτῶν

Dan 7,27

M: [27] וּמַלְכוּתָה וְשָׁלְטָנָא וּרְבוּתָא דִּי מַלְכְוָת תְּחוֹת כָּל־שְׁמַיָּא יְהִיבַת לְעַם קַדִּישֵׁי עֶלְיוֹנִין מַלְכוּתֵהּ מַלְכוּת עָלַם וְכֹל שָׁלְטָנַיָּא לֵהּ יִפְלְחוּן וְיִשְׁתַּמְּעוּן׃

LXX: καὶ τὴν βασιλείαν καὶ τὴν ἐξουσίαν καὶ τὴν μεγαλειότητα αὐτῶν καὶ τὴν ἀρχὴν πασῶν τῶν ὑπὸ τὸν οὐρανὸν βασιλειῶν ἔδωκε λαῷ ἁγίῳ ὑψίστου βασιλεῦσαι βασιλείαν αἰώνιον, καὶ πᾶσαι ⟨αἱ⟩ ἐξουσίαι αὐτῷ ὑποταγήσονται καὶ πειθαρχήσουσιν αὐτῷ.

Der Aorist εδωκε im futurischen Kontext ist im Grunde nichts Aussergewöhnliches. Hier tritt die punktuelle Funktion des Aoriststammes zutage. Nach der Beschreibung der Gerichtsszene geschieht die entscheidende Handlung. Das Besondere hier ist nur, dass die Beschreibung im Futur steht, was aber auf die Aoristfunktion keinen Einfluss hat.[67]

[67] Vgl. SCHWYZER, Grammatik II 282.

12.4. Ergebnis zur Septuaginta

12.4.1. Uebersetzungsunterschiede, welche das Verständnis der Königsherrschaft Gottes betreffen, zeigen sich in der Wiedergabe der Verben.

1. Perfecta werden (regelwidrig) futurisch übersetzt. Das weist auf eine eschatologische Interpretation hin. Allerdings ist ein solcher Sinn meist schon in M gegeben (Perfectum propheticum), sodass die Uebersetzungen als sinngemäss anzusehen sind. Die Uebersetzungsregeln mussten hier übertreten werden, um den Text nicht zu verfälschen. Immerhin zeigen diese Fälle, dass die Texte als noch ausstehende Verheissungen gelesen wurden und dass dieses Verständnis so stark war, dass man von der Regel abwich. Hierher gehören Jes 24,23 52,7 Zeph 3,15 (gewisse Handschriften), vgl. noch Ps 10,16.

2. Ein Nomen wird als Verb im Qal Perf. gelesen und futurisch übersetzt: Ps 10,16. Das eschatologische Verständnis ist in M kaum intendiert.

3. Waw consecutivum bei Impf. wird nicht als solches gelesen und, den Regeln entsprechend, futurisch übersetzt. Dahinter steht ein eschatologischer 'Horizont', die Bereitschaft, Texte eschatologisch zu verstehen. Hier sind zu nennen Ps 29,10 Dtn 33,5 (jedoch messianisch).

4. Perfektformen, welche jedoch im Kontext als Perfecta consecutiva verstanden werden können, werden regel- und sinngemäss futurisch übersetzt. Neben der Sorgfalt der Uebersetzer könnte auch hier ein eschatologisches Vorverständnis eine Rolle spielen. Zu dieser Gruppe gehören Obd 21 Mich 4,7 Sach 14,9.

5. Qal Perf. wird als Partizip gelesen und dann präsentisch übersetzt, wie es die Regel vorschreibt: 1Chr 16,31; vgl. Ps 22,29 103,19.[68]

6. Ex 15,18 wird ein Impf. durch ein Präsens wiedergegeben, was zwar der Regel widerspricht, aber vom Sinn her gerechtfertigt ist.

Die Differenzen in Punkt 3-5 und z.T. 2 beruhen nur auf anderer Vokalisierung. Obwohl die schriftliche Festlegung der Vokale erst viel

[68] Hier mit der Wurzel: משל
M: ומלכותו בכל משלה
LXX: και η βασιλεια αυτου παντων δεσποζει
Die westliche Ueberlieferung (Psalterim Gallicanum, Augustinus, lat. Spalte von R) übersetzen 'dominabitur'.

später vorgenommen wurde, ein Vergleich mit M also keinen Sinn hat, sind diese Fälle dennoch aussagekräftig. Sie widerspiegeln entweder das spontane bzw. durchdachte Verständnis der Uebersetzer oder die ihnen bekannte Vokalisierungstradition, welche dann von der masoretischen verschieden wäre.

Die Punkte 1-4 zeigen eine gewisse Tendenz zu futurischer Wiedergabe. Die dadurch gegebene eschatologische Interpretation ist bei Jes 24,23 52,7 Zeph 3,15 Obd 21 Mich 4,7 Sach 14,9 schon im Hebräischen gegeben, kaum jedoch bei Ps 10,16 29,10 Dtn 33,5. Es zeigt sich also, dass die LXX disponiert war, Stellen, welche von einer eschatologischen Königsherrschaft Gottes handelten, zu verdeutlichen und gelegentlich ein solches Verständnis sogar einzutragen.[69]

Hinter der Bereitschaft, Qal Perf. als Partizip zu lesen (Punkt 5), steht das Bedürfnis nach einer auch im Griechischen sinnvollen und doch wörtlichen Wiedergabe. Dass die Herrschaft Gottes eine dauernd wirksame Grösse ist, war im jüdischen Glauben eine Selbstverständlichkeit. Aus diesem Gesichtswinkel ist es klar, dass die Uebersetzer lieber ein Partizip als ein Qal Perf. lasen. Ein Qal Perf. hätte man mit Aorist wiedergeben müssen, was dann im Griechischen die unglückliche Form εβασιλευσεν ergeben hätte.

Der Glaube an die ewige Königsherrschaft Gottes hat auch die Uebersetzung von Ex 15,18 bestimmt (Punkt 6).

Diese paar Abweichungen, entsprungen aus einer sinnvollen Interpretation oder aus dem Bedürfnis, die schlimmsten Auswüchse der Uebersetzungsregeln zu vermeiden, gingen den jüngeren griechischen Uebersetzern zu weit. Wie die angeführten Texte zeigen, übersetzen sie streng regelkonform. Aber auch in der LXX ist diese Rücksicht auf die griechische Sprache nicht konsequent, ja nicht einmal besonders eifrig, durchgeführt. Die mechanische Uebersetzung von Qal Perf. mit Aorist findet sich z.B. in den Jahwe-Königs-Psalmen, sodass nicht mit Sicherheit auszumachen ist, wie die LXX sie verstanden hat.

[69] Vgl. HANHART, Die Bedeutung der LXX 44-46. "Das griechische AT in der Gestalt der LXX ist die Schau des alttestamentlichen Glaubenszeugnisses im Lichte der kommenden Erlösung." (45)

12.4.2. Differenzen zu M sind an einigen Stellen zu finden, welche schon im Hebräischen schwierig oder unklar sind.

So werden Num 23,21 Dtn 33,5 Mich 2,13 wohl gegen M auf einen irdischen König bezogen. (Die letzten beiden Stellen werden im Targum ähnlich interpretiert.) Das Gegenteil ist Ps 89,19 der Fall.

Ps 99,4 ist ein schöner Versuch einer texttreuen Uebersetzung einer schwierigen Stelle, während bei Ex 19,6 die Ueberlieferung Probleme bietet.

12.4.3. Die Differenzen in Jer Dan und 1Chr 29,11f. sind wohl darauf zurückzuführen, dass die Uebersetzungen hier gesamthaft stärker abweichen.

12.4.4. Ps 74,12 1Chr 17,14 29,23 sind Differenzen aufgrund von Lesefehlern entstanden, welche auch schon in der Vorlage gestanden haben können.

Bei all diesen Differenzen ist keine einheitliche Tendenz festzustellen. Es sind mehr oder weniger Einzelfälle. Wo eine gewisse Richtung festgestellt werden kann (12.4.1.), ist die Zahl der Aenderungen klein und die Aenderungen nicht konsequent durchgeführt, sodass man nicht sagen kann, die LXX hätten eine wesentlich andere Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes als das hebr. AT.

13. KAPITEL : DIE TARGUME

13.1. Einführung

13.1.1. Allgemeine Charakterisierung

Die Erforschung der aramäischen Uebersetzungen des AT hat in letzter Zeit einen ungeahnten Aufschwung genommen. Ursache für dieses Phänomen sind die Entdeckungen von Fragmenten palästinischer Targume in einer Geniza in Kairo durch KAHLE (1930) und eines vollständigen Ms durch DIEZ MACHO in Rom (1956). Die Literatur hat sprunghaft zugenommen, aber die Fülle des Materials und der Probleme hat zur Folge, dass praktisch immer noch von einer Anfangsphase der Erforschung gesprochen werden muss.[1] Immerhin sind Hilfsmittel vorhanden und neue kritische Textausgaben sind z.T. schon erschienen, z.T. geplant.[2]

[1]Ueberblick über die Geschichte der Forschung bei McNAMARA, New Testament 5-37.

[2]Zur Einleitung vgl. LE DEAUT, Introduction; ders., Targum du Pentateuque I 15-67; BOWKER, Targums 3-28; McNAMARA, New Testament 38-66; ders., IDB(S) 856-61; SCHUERER, History I 99-114. Für die ältere Literatur vgl. SCHUERER, Geschichte I 147-156. Bibliographie: GROSSFELD, Bibliography. Zum Stand der Forschung vgl. LE DEAUT, Current State; PERROT, Le Targum. Einem ausführlichen Literaturbericht gleich kommen die Einleitungen von DIEZ MACHO zu Neofiti I-V. Informationen über laufende Arbeiten geben die Newsletter for Targumic Studies. Die Texte, soweit sie damals bekannt waren, d.h. ohne Tg Neofiti, Th Chron, Geniza-Fragmente sind zugänglich in den grossen Polyglotten (Complutensische 1514-1517; Antwerpener 1569-72; Pariser 1618-45; Londoner (Walton) 1653-57; die letzte war mir zugänglich). Eine kritische Ausgabe aller Targume ist für die Madrider Polyglotte geplant, erschienen ist Num. Bestehende Ausgaben: Neofiti: DIEZ MACHO, Neofiti I-VI (mit span. franz. und engl. Uebersetzung). Onkelos, Jonathan: SPERBER, Bible in Aramaic I-III. Zu TgJes ist STENNING, Targum of Isaiah (mit engl. Uebersetzung) heranzuziehen. Diese Ausgaben können als kritische angesehen werden, wenn auch die Ausgabe SPERBERs nicht unbestritten ist, da sie sich auf späte Hss stützt, welche babylonische und jemenitische Elemente vermischen (vgl. KAHLE, VT 10 (1960) 383f.; McNAMARA, New Testament 291). Vom Targum Jerushalmi I (Ps-Jonathan) sind nur 2 Quellen bekannt: Die Ausgabe von BOMBERG (Rabbinerbibel von Venedig 1590), welche allen späteren Druckausgaben zugrundeliegt und deren Vorlage verloren ist und British Museum Ms Add 27031, das von GINSBURGER, Pseudo-Jonathan fehlerhaft herausgegeben wurde (vgl. LE DEAUT, Introduction 151 A.2). Die Ausgabe von RIEDER, Pseudo-Jonathan ist besser (war mir nicht zugänglich, vgl. KLEIN, JBL 94 (1975) 277-279). Das Fragmententargum wurde auch von GINSBURGER herausgegeben. Er stützt sich leider auf eine schlechte Hs und hat viele Fehler im Text (vgl. LE DEAUT, Introduction 106). Jetzt ist aber M.KLEIN, The Fragment Targums to the Pentateuch (AnBibl 76) erschienen. Die Geniza-Fragmente wurden von

Es ist unbestritten, dass das Targum seinen Ursprung dem Synagogengottesdienst zu verdanken hat, in welchem man die Heiligen Schriften vorlas. Als das Hebräische durch das Aramäische verdrängt wurde, gab man dem vorgelesenen Text eine mündliche Uebersetzung bei, für die Tora nach jedem Vers, für die Propheten nach jeweils drei Versen. Der Gebrauch von schriftlichen Targumen im Gottesdienst scheint lange verpönt gewesen zu sein, was aber nicht heisst, dass sie zur Vorbereitung nicht zugelassen worden wären.[3] Der Sitz im Leben bestimmt den Charakter der Targume: Sie sind Uebersetzungen und zugleich Interpretationen. Ihr Ziel ist es, einen verständlichen Text zu geben. Abgesehen davon, dass jede Uebersetzung eine Interpretation ist, widerspiegeln die Targume auch in weiterem Sinne das damalige Textverständnis. Neben längeren haggadischen Erweiterungen finden sich zahlreiche theologisch bedingte Aenderungen wie Vermeidung von Anthropomorphismen und von inhaltlich ärgerniserregenden Aussagen, Harmonisierungen, Aktualisierungen. Besonders häufig treten eigene Deutungen bei der Auflösung von bildhafter Redeweise zu Tage.[4] Da die Synagoge in der Hauptströmung des jüdischen

[2](Forts.) KAHLE, Masoreten des Westens II editiert. Für weitere Fragmente vgl. LE DEAUT, Introduction 109 A.1; SCHUERER, History I 111. Für die Hagiographen hat sich SPERBER, Bible IVA auf die Wiedergabe der Quellen beschränkt. Für die Psalmen, die er nicht aufgenommen hat, ist die neueste Ausgabe immer noch LAGARDE, Hagiographa chaldaice. Das Tg Chron haben LE DEAUT/ROBERT, Targum des Chroniques nach Cod Vat Urb Ebr 1 herausgegeben. Eine neue Uebersetzung zu den Tg zum Pentateuch stammt von LE DEAUT, Targum du Pentateuque. Sie bringt parallel Neofiti und Tg Jer I nach der Hs BrMus Add 27031. Die Varianten der andern Targume sind in den Fussnoten. Aus dem letzten Jh. stammt ETHERIDGE, The Targums (Onk, Tg Jer I, Frgttg) und ist mit Vorsicht zu geniessen, da der Verfasser die Midraschim nicht heranzog. Für weitere Uebersetzungen (meist lateinische, jiddische oder zu kleinen Stücken) vgl. GROSSFELD, Bibliography I 85-98 II 57-59.

[3]Die Existenz von schriftlichen Targumen schon um die Zeitenwende ist heute unbestritten. In Qumran wurden Fragmente eines Tg Lev und ein Tg Job gefunden. Zum Ganzen vgl. LE DEAUT, Introduction 32-72.

[4]Vgl. dazu LE DEAUT, Un phénomène spontané; BOWKER, Targums 3-14. "Translation became a part of the attempt to make scripture meaningful in the present ... The Targums, like LXX, followed the Hebrew text verse by verse, but they incorporated in their representation of the text a great deal of explanation and interpretation. Thus the text and its interpretation were woven together and the interpretation often extended and amplified the text greatly." (ebd.8) Die Vermeidung von Anthropomorphismen und die Einfügung von Worten wie Memra, Shekina, Jekara, um die Gegenwart oder das Wirken Gottes auszudrücken, sind bekannte Erscheinungen in den Targumen. Umstritten ist v.a. die Bedeutung der erwähnten 'Pufferworte', doch geht die Tendenz dahin, sie als Umschreibungen und nicht als Hypostasen zu verstehen.

Lebens stand, welche in ntl. Zeit im Umkreis des pharisäischen Judentums anzusiedeln ist, dürften die Targume deren Traditionen ausdrücken.[5] Es sind auch heute noch zu allen atl. Büchern ausser den teilweise selber aramäischen Schriften Esra/Nehemia und Daniel Targume bekannt, am meisten jedoch zur Tora. Diese haben in der Forschung das grösste Interesse gefunden aufgrund ihres Alters und der Neuentdeckungen dieses Jahrhunderts. Man hofft, aus ihnen Aufschlüsse über die religiösen Vorstellungen zur Zeit des NT zu erhalten.[6]

13.1.2. Die Targume zum Pentateuch

13.1.2.1. Targum Onkelos

Targum Onkelos ist das Targum zum Pentateuch, welches einen offiziellen Status erhalten hat und die Lehre der babylonischen Akademien wiederspiegelt. Es hat seine definitive Form in Babylonien im 5.Jh. gefunden, dürfte aber in sehr ähnlicher Fassung dort schon am Ende des 2.Jh. zirkuliert haben.[7] Onkelos hat sich dann auch in Palästina allmählich durchgesetzt. Das zugrundeliegende Material ist aber schon immer palästinischen Ursprungs gewesen. Es dürfte sich bei Onkelos um eine vollständige Revision eines alten palästinischen Targums handeln, welche durch die Fixierung des

[4] (Forts.) Auf die Diskussion kann nicht eingegangen werden, vgl. die Neuaufnahme der Thematik bei MUNOZ/LEON, Dios palabra (mit langer Forschungsgeschichte; Zusammenfassung des Werkes bei DIEZ MACHO, Neofiti III 70*-83* V 35*-37*); ders., Gloria de la Shekina. Zu den Anthropomorphismen vgl. GINSBURGER, Anthropomorphismen. Er unterscheidet zwei Tendenzen: Bei der älteren ging es darum, dass von der Gottheit keine direkte Beziehung zu den Menschen ausgesagt wurde. Deshalb werden die erwähnten 'Pufferworte' eingesetzt. Bei der jüngeren Tendenz "vermeidet man es, ihm [Gott] menschliche Thätigkeiten und menschliche Eigenschaften beizulegen" (ebd. 452). Man bildete neue Umschreibungen oder übertrug die älteren in völlig neue Zusammenhänge. Besonders bei den jüngeren Targumen kombinierte man oft beide Tendenzen, ging aber nicht systematisch vor. Vgl. noch LEHMAN, Anthropomorphism; MARTINEZ, El uso de qdm (waren mir nicht zugänglich).

[5] McNAMARA, IDB(S) 860; LE DEAUT, Current State 18f.; LEVEY, Date 186.

[6] The value of the Targums, and in particular of the Palestinian Targum lies "in the likelihood that we have a body of literature which was central to the life of the Jewish people in NT times, a literature which contains their religious concepts, and which illustrates the manner in which they expressed their traditions" (McNAMARA, IDB(S) 860f.).

[7] LE DEAUT, Introduction 86f.; BOWKER, Targums 26; GROSSFELD, EJ IV 842.

Konsonantentextes nötig geworden war.[8] Damit dürfte auch sein relativ wenig paraphrastischer Charakter zusammenhängen. Es scheint, dass die Paraphrasen in Babylonien gekürzt wurden, sodass Onkelos oft ohne das palästinische Targum oder den Midrasch nicht mehr verständlich ist.[9]

13.1.2.2. Das palästinische Targum

Aus diesen Gründen ist auch das eigentliche palästinische Targum zum Pentateuch interessanter und ergiebiger, wenn es darum geht, die damaligen exegetischen Traditionen zu erheben. Allerdings gab es nie eine fixierte, uniforme Fassung des pal.Tg. "Le TP primitif est évidemment conçu non comme un texte fixe et uniforme, mais comme un ensemble de traditions exégétiques palestiniennes."[10] Sie sind in mehreren Rezensionen überliefert.

13.1.2.2.1. Targum Jeruschalmi I

Eine praktisch vollständige Uebersetzung ist das Targum Jeruschalmi I, dessen Abkürzung ת״י falsch aufgelöst wurde und das deshalb unter dem Namen Targum (Pseudo-)Jonathan umlief. Es enthält lange Paraphrasen. "Tj I est une oeuvre composite à partir d'un texte palestinien ancien dans lequel on a fait entrer de nouveaux éléments aggadiques (tirés des midrashim) et halakhiques, sans trop se soucier de logique et de conséquence."[11] Häufig bietet es eine Zusammenfassung von weit verbreiteten und von unbekannten rabbinischen Traditionen. Es ist so ein Versuch, eine Endform des pal. Tg zu bieten.[12] Seine Schlussredaktion ist spät, es enthält jedoch alte

[8]Vgl. LE DEAUT, Introduction 81-86; SCHUERER, History I 100; McNAMARA, New Testament 60. KLEIN, Nine fragments 163f. vermutet, dass mit Onkelos ein Targum geschaffen wurde, welcher mit der Halakah des R.Akiba übereinstimmen sollte. BOWKER, Targums 25 sieht in Onkelos den Versuch, aus dem interpretierenden pal.Tg eine genaue Uebersetzung zu machen, ähnlich wie Aquila gegenüber der LXX. KAHLE, Cairo Genizah 194 hielt Onkelos für babylonischen Ursprungs. Diese Sicht wird heute kaum mehr vertreten, vgl. dazu GROSSFELD, EJ IV 843, der annimmt, Onk sei im 2.Jh. in Palästina komponiert und im 3.Jh. in Babylonien einer Redaktion unterzogen worden.

[9]VERMES, Haggadah; BOWKER, Haggadah; ders. Targums 23-25.

[10]LE DEAUT, Introduction 121. In diesem Sinn ist der Singularausdruck 'Palästinischer Targum' und der Begriff der Rezension zu verstehen. Zu den Verwandtschaftsverhältnissen der Rezensionen untereinander vgl. ebd. 122.

[11]LE DEAUT, Introduction 91. Zum Ganzen vgl. ebd. 90-101; BOWKER, Targums 26-28.

[12]Vgl. BOWKER, Targums 26; GROSSFELD, EJ IV 845. Zum Verhältnis von Onkelos zu Tg Jerushalmi I vgl. LE DEAUT, Introduction 98-101; SCHUERER, History I 103f.

Traditionen. Unter den pal. Tg ist es das jüngste.

13.1.2.2.2. Targum Jeruschalmi II

Zum Targum Jeruschalmi II sind drei Textgruppen zu rechnen, die sich durch Aehnlichkeiten untereinander und gemeinsame Unterschiede gegenüber Tg J I auszeichnen.[13]

Das Fragmententargum ist eine Sammlung von ca. 850 Versen, die wohl zusammengestellt wurde, um die kurze Version des Onkelos zu ergänzen. Inhaltlich stimmen die Verse meist mit Neofiti überein. Die erhaltenen Handschriften bieten drei Rezensionen. Das Targum enthält alte Traditionen, oft in einer Form, die vor Tg J I liegen dürfte. Als Ganzes stammt es jedoch aus dem 7.-8.Jh. und zeigt Beeinflussungen durch Onkelos und die Midraschim.[14]

In der Geniza von Kairo fand KAHLE 1930 Fragmente von fünf Handschriften pal. Targume, welche verschiedenen Rezensionen entstammen. Sie repräsentieren eine ältere Tradition als das Fragmententargum. Sie zeigt keine Beeinflussung durch Onkelos und geht bis ins 1.Drittel des 2. Jh.n.Chr. zurüch.[15]

Der Kodex Neofiti I aus dem Jahre 1504 ist eine zweite vollständige Rezension des pal.Tg und die älteste, die wir kennen. Mehrere Forscher nehmen an, dass Neofiti I im wesentlichen eine Form des pal.Tg aus vorchristlicher Zeit oder aus dem 1./2.Jh.n.Chr. ist, wenn auch in der jetzigen Fassung noch spätere Retouchen zu finden sind.[16] LE DEAUT vermutet,

[13] Zu den Unterschieden zwischen Tg Jeruschalmi I und II vgl. McNAMARA, New Testament 60-62.

[14] LE DEAUT, Introduction 102-108; BOWKER, Targums 20f.; GROSSFELD, EJ IV 846; vgl. GINSBURGER, Fragmententhargum XIIf. Alle diese Autoren nehmen 2 Rezensionen an. Durch Wiederentdeckungen ist neulich eine dritte zu Tage getreten, die allerdings nur Dtn 1-5 umfasst, vgl. Anm.27.

[15] Vgl. LE DEAUT, Introduction 109f. Liste der nach KAHLE publizierten Fragmente ebd. 109 A.1 und bei SCHUERER, History I 111.

[16] DIEZ MACHO, Recently Discovered Targums 236: "The PT, even if in its present recension, preserved in the Ms Neofiti 1, seems to belong to the first or second century A.D., is on the whole a prechristian version." LE DEAUT, Introduction 118f.: Das Ganze datiert aus dem 2.Jh.n.Chr., mit jüngeren Retouchen. Ders., Current State 5: Hauptteil aus dem 1.-2.Jh.n. Chr. BOWKER, Targums 20: "There seems little doubt that Neofiti I represents the Palestinian Targum-tradition at an early stage, but that its present form comes, most probably, from the third century." Vgl. noch Anm.18.

Neofiti sei ein revidierter Text, der einen gewissen offiziellen Charakter in Palästina gehabt habe.[17]

13.1.2.3. Zur Datierung der Targume zum Pentateuch

Diskutiert wird besonders bei den Tg. zum Pentateuch das methodische Vorgehen zur Bestimmung des Alters der Traditionen und des ganzen Korpus. Allgemein anerkannt ist heute, dass es schon zur Zeitenwende schriftliche Targume gab, wie auch die Qumranfunde zeigen, und anerkannt ist weiter, dass die erhaltenen Targume, selbst wenn sie erst später redigiert wurden, alte exegetische Traditionen enthalten und dass das Alter einer Tradition von Fall zu Fall bestimmt werden muss. Das geschieht, indem sie mit andern Werken verglichen wird, die besser datierbar sind (Pseudepigraphen, NT). Gewicht wird auch dem Vergleich mit der Mischna zugemessen, wobei die Regel angewandt wird, dass Widerspruch zur Mischna auf vormischnische Zeit hinweise. Diese vergleichende Methode wird z.T. prinzipiell abgelehnt bzw. kritisiert. Es scheint mir jedoch, dass sie bei behutsamem Vorgehen zu brauchbaren Ergebnissen und zeitlichen Anhaltspunkten führt. Wenn auch z.B. beim Vergleich mit dem NT nicht eine Priorität strikte bewiesen werden kann, so ist doch der zeitliche Rahmen einigermassen abgesteckt. Allgemein ist zu bemerken, dass sich die frühe Datierung der pal.Tg durchzusetzen scheint.[18]

13.1.3. Die Targume zu den Propheten und den Schriften

Die Targume zu den Schriften und den Propheten haben in der neueren Forschung weniger Beachtung gefunden. Es sind auch weniger Texte überliefert

[17]LE DEAUT, Introduction 120.

[18]Zur Methode vgl. LE DEAUT, Introduction 151-181; PERROT, Targum 225f. Zur Kritik vgl. YORK, Dating; WERNBERG-MØLLER, Inquiry. Beide bestreiten nicht, dass in den Targumen alte Traditionen überliefert sind, sie sind aber skeptisch gegenüber der Möglichkeit, sie auszusondern. Kurze Uebersicht über die Diskussion bei McNAMARA, IDB(S) 859f.; BOWKER, Targums 16-18, vgl. LE DEAUT, Current State 22-24. Eingehende Auseinandersetzung bei DIEZ MACHO, Neofiti I 57*-95* II 30*-62* III 20*-33* IV 30*-47*. Als Faustregel für die pal. Targume wurde vorgeschlagen: Solange nicht das Gegenteil bewiesen wird, ist die Haggada der pal. Tg als tannaitisch anzusehen und vor den Ausbruch des Bar-Kochba-Krieges 132 n.Chr. zu datieren (Vgl. SCHUERER, History I 105; McNAMARA, IDB(S) 859; vgl. ders. New Testament 31: "The results of all these recent studies have pointed to an early date for the PT in general. This Tg, and not O(nkelos), represents best the language and ideas of 1st cent. Palestine.") PERROT, Targum 226 hält Traditionen vorchristlicher Zeit oder des 1.Jh. für möglich, vollständige Targum-Texte jedoch erst nach dem 2.Jh.

und besonders die erhaltenen Tg zu den Schriften sind jünger.

13.1.3.1. Targum zu den Propheten

Zu den Propheten nach der jüdischen Einteilung der Schrift, d.h. zu Jos bis Mal existiert das Targum Jonathan ben Uzziel. Es ist das Gegenstück zu Onkelos und ebenfalls anonym. "Les deux traductions semblent avoir été faites pour aller de pair."[19] Redigiert wurde Tg Jonathan in Babylonien zwischen dem 3. und 5.Jh. Das verarbeitete Material ist jedoch im wesentlichen palästinisch und z.T. alt (2.Jh.). Tg Jonathan ist paraphrastischer als Onkelos. Die bildhafte Sprache der Propheten ist sehr oft ausgedeutet. Von einem palästinischen Tg zu den Propheten sind einige Reste enthalten, welche Zusätze im Codex Reuchlinianus und im Codex 116 des jüdischen Kollegs in London bilden.[20] Für unser Thema geben sie nichts her.

13.1.3.2. Targum zu den Psalmen und zur Chronik

Das Targum zu den Psalmen dürfte palästinischen Ursprungs sein, ist jedoch im Lauf der Zeit stark überarbeitet worden. In neuer Zeit sind kaum Arbeiten dazu erschienen.[21] Aehnlich zu situieren ist das Targum zur Chronik, welches zur Zeit der Polyglotten unbekannt war. Es existiert jedoch eine moderne kritische Ausgabe mit Einleitung.[22]

Im folgenden geht es nur darum, zu sehen, wie die verschiedenen Targume die atl Stellen zum Königtum Gottes übersetzen und ob sich für die Interpretation des Königtums Gottes signifikante Tendenzen ergeben. Es ist nicht möglich, die einzelnen Stellen genauer datieren zu wollen, da die Unterschiede gegenüber dem hebräischen Text selten haggadische Erweiterungen sind, sondern meist in die Kategorie der theologischen Korrekturen

[19] LE DEAUT, Introduction 126, vgl. 124-128; SCHUERER, History I 101f.; GROSSFELD, EJ IV 847. LEVEY, Date, nimmt als Terminus a quo 200-150 v. Chr. und als Terminus ad quem das 10.Jh.n.Chr. an.

[20] Vgl. LE DEAUT, Introduction 128-130; BACHER, Kritische Untersuchungen 1-58; SCHUERER, History I 112.

[21] Vgl. LE DEAUT, Introduction 132-136. Die Uebersetzung ist teilweise wörtlich, teilweise allegorisch, sodass das Targum nicht einheitlich ist. Entstanden ist es evtl. im 5.Jh., vgl. GROSSFELD, EJ IV 848f.; BACHER, Targum zu den Psalmen 471.

[22] LE DEAUT /ROBERT, Targum des Chroniques. Zur Herkunft vgl. ebd. I 16-18. Die Autoren setzen den Grundtext spätestens ins 4.Jh., die Schlussredaktion nicht vor das 8./9.Jh. (ebd. 24-27; vgl. GROSSFELD, EJ IV 850).

gehören, die typisch für die gesamte targumische Ueberlieferung sind.

13.2. Die Stellen in den Targumen zum Pentateuch

13.2.1. Ex 15,18: Malkuta als Umschreibung

M: יְהוָה יִמְלֹךְ לְעֹלָם וָעֶד׃

Onkelos:[23]

יוי מַלְכוּתֵיהּ לְעָלַם וּלְעָלְמֵי עָלְמַיָּא׃

'Jahwe, seine Königsherrschaft in Ewigkeit und in Ewigkeiten der Ewigkeiten' (= in alle Ewigkeiten).

Neofiti:[24]

אמרין בני ישראל מה יאה הוא לך כליל מלכותא ייי כד חמון בניך
ניסי פרישתך בימא וגבורתא ביני גלליא בההיא שעתא פתחו
פומיהון כחדא ואמרין דייי הוא מלכותא מן קדם עלמא ועד
עלם עלמיא:

'Die Söhne Israels sprachen: Wie steht dir die Krone der Königsherrschaft gut, Jahwe. Als deine Söhne deine wunderbaren Zeichen im Meer und deine Kraft unter den Wellen sahen, in diesem Augenblick öffneten sie zusammen den Mund und sprachen: Jahwe ist die Königsherrschaft seit Ewigkeit und in alle Ewigkeit der Ewigkeiten.'

Vers 18 ist paraphrastisch erweitert durch die Tradition, dass Gottes Tat am Schilfmeer eine Manifestation seines Königtums war.[25] Die Aussage, dass Gott herrscht, ist den Söhnen Israels in den Mund gelegt.

Noch etwas mehr erweitert ist der Vers in Tg Jeruschalmi I (Ps Jonathan):[26]

דדיליה הוא כליל מלכותא והוא מלך מלכין בעלמא הדין
ודיליה היא מלכותא לעלמא דאתי ודיליה היא והריא לעלמי עלמין

'Denn ihm ist die Krone der Königsherrschaft
und er ist der König der Könige in dieser Welt
und ihm ist die Königsherrschaft in der kommenden Welt
und ihm ist sie und wird sie sein in alle Ewigkeit.'

Zum Fragmententargum gehen die Rezensionen[27] verschiedene Wege.

[23] Onkelos ist nach der Ausgabe von SPERBER, Bible I zitiert.

[24] Neofiti ist nach DIEZ MACHO, Neofiti zitiert.

[25] Vgl. dazu McNAMARA, New Testament 206-208; LEVINE, Neofiti 317f.

[26] Tg Jer I ist nach GINSBURGER, Targum Pseudo-Jonathan zitiert.

[27] Es sind zum Fragmententargum 3 Rezensionen erhalten: Ms Paris Hebr 110;

Die erste Rezension[28] steht in der Linie der übrigen pal. Targume:

דהוא מלך מלכין בעלמא הדין ועוד
דידיה הוא כליל מלכותא לעלמא דאתי ודידיה היא עד עלם עלמיא:

'Welcher der König der Könige in dieser Welt ist und ihm ist auch die Krone der Königsherrschaft in der kommenden Welt und ihm gehört sie in Ewigkeit der Ewigkeiten.'

Ms 110[29] fügt in Ex 15,18 den Midrasch der vier Nächte ein,[30] welcher sich in den übrigen Rezensionen bei Ex 12,42 findet. Im Zusammenhang mit der Paschanacht wird von den vier Nächten erzählt, welche im Buch der Erinnerungen aufgeschrieben sind und in denen Gott ein besonderes Werk getan hat: in der ersten Nacht offenbarte sich Gott, um die Welt zu schaffen, in der zweiten erschien er Abraham, um ihm Nachkommen zu verheissen, in der dritten, der Paschanacht, tötete er die Erstgeburt Aegyptens, diejenige Israels aber rettete er. Die vierte wird sein am Ende der Welt, wenn Moses aus der Wüste und der König Messias von oben kommen werden. Auf diese Erzählung folgt im Ms 110 eine Antwort Israels:

ויימרון בני ישראל דיי׳ הוא מלכותיה בעלמא הדין ובעלמא דאתי דיליה הוא:

'Die Söhne Israels sprachen: Gott ist die Königsherrschaft in dieser Welt und in der künftigen Welt, sein ist sie.'[31]

Der Satz entspricht der Tradition der übrigen Targume zu Ex 15,18, fehlt aber im Midrasch bei den andern Targumen, sodass Ms 110 den Midrasch vor dem liturgieähnlichen Abschluss eingefügt hat.

Kein Tg übernimmt die verbale Konstruktion von M. Das präsentisch aufgefasste Verb wird durch das Abstraktum מלכותא ersetzt. Die hymnenartigen

[27](Forts.) Ms British Museum Or 10794 (nur zu Dtn 1-5). Die übrigen Handschriften bilden die dritte Gruppe, zu der auch der Text in den Polyglotten gehört, vgl. KLEIN, Extant Sources, bes.135.

[28]Text aus KLEIN, Fragment Targums I 172. Vgl. zu dieser Rezension die Polyglotten.

[29]Fragmententargum Ms 110 ist zitiert nach KLEIN, Fragment Targums I.

[30]Vgl. dazu LE DEAUT, Targum du Pentateuque II 96-98 und ders., Nuit pascale passim.

[31]Ein praktisch identischer Satz steht fragmentarisch in einem Geniza - Fragment, das BAARS, A Targum 341 herausgegeben hat.

Erweiterungen in den pal.Tg, konzipiert als Antwort Israels, zeigen deutlich, dass das Ereignis am Schilfmeer als Bestätigung der königlichen Herrschaft Gottes verstanden wurde, welche immer besteht. Bei bestimmten Gelegenheiten wird sie besonders sichtbar, sodass die Israeliten in ein Lob Gottes, des Königs, ausbrechen. Es ist deshalb zu vermuten, dass es sich beim Wort מלכותא um eine Umschreibung handelt, die vermeiden soll, dass ein in menschlichen Begriffen konzipiertes Handeln direkt von Gott ausgesagt wird. Es steht jedoch keine Vorstellung von einem Reich Gottes dahinter.

13.2.2. Hymnische Erweiterungen gegenüber M

Dies bestätigen auch die übrigen Stellen in den Targumen zum Pentateuch, wo eine Aussage über die Malkut Gottes eingefügt wird, ohne dass in M eine entsprechende Vorlage steht. Dort hat das Wort nicht den Sinn eines zukünftigen Reiches Gottes, sondern es preist wie in Ex 15,18 Gott in seinem königlichen Handeln.

13.2.2.1. Neofiti zu Gen 49,2

Auf die Befürchtung Jakobs, Teile der zwölf Stämme würden zu fremden Göttern abfallen, antworten die Stämme mit dem Anfang des Schemas, dem Bekenntnis zum einzigen Gott. Die Anrede 'Israel' wird dabei geschickt auf Jakob bezogen.

שמע מנן ישראל אבונן ייי אלהן
ייי חד ענה יעקב ואמר ברוך שמיה כבודיה דמלכותיה לעלמי
עלמין:

'Höre von uns, Israel, unser Vater: Jahwe, unser Gott, Jahwe (ist) einer. Es antwortete Jakob und sprach: Gepriesen sei sein Name und die Herrlichkeit seiner Königsherrschaft in alle Ewigkeit.'[32]

13.2.2.2. Fragmententargum (Ms 110) zu Ex 15,3

Eine Erweiterung am Schluss einer Tosefta, welche ursprünglich zu Ex 14,13f. gehörte, hat Ms 110 zu Ex 15,3.[32a]

ייי גיברא דהוא עביד לכון סדרי קרבא נצחני קרביכון ייי
שמיה כשמיה כן גבורתיה כן תוקפיה כן מלכותיה יהא שמיה רבא מברך לעלם
ולעלמי עלמיא:

[32] Die gleiche Tradition ohne 'die Herrlichkeit der Königsherrschaft' findet sich Tg Jer I (Ps-Jon) und im Fragmententargum zu Dtn 6,4. Neofiti Dtn 6,4 wird auch der Segenswunsch von den Söhnen gesprochen. Ein Zusammenhang zwischen der Königsherrschaft Gottes und seiner Einzigkeit besteht auch Tg Jes 24,23 Sach 14,9; entfernter Tg Jer 10,7.

[32a] Vgl. dazu KLEIN, Fragment Targums I 21f.

> 'Jahwe ist ein Held, er schafft euch die Siege eurer Kriege, Jahwe ist sein Name. Wie sein Name, so seine Stärke, so seine Macht, so seine Königsherrschaft. Es sei sein grosser Name gepriesen in Ewigkeit und in alle Ewigkeit.'

Diese beiden zusätzlichen Stellen zeigen gut die Konzeption der pal. Targume zum Pentateuch. In hymnischer Weise wird Gottes königliches Sein und sein Wirken gepriesen, von dem man weiss, dass es über alle Zeiten zu Gott gehört. Malkut ist wie 'Name', 'Kraft' eine Bezeichnung eines Wirkungs- und Wesenbereiches Gottes: Seines Königseins und königlichen Handelns, welches nicht mehr unbekümmert mit dem Verb mlk beschrieben wird.

Die andern Stellen im Pentateuch sind in M nicht eindeutig und das wiederspiegelt sich auch in der schwankenden Interpretation der Targume.

<u>13.2.3. Ex 19,6: Israel als König, Priester und Volk vor Gott</u>

M: וְאַתֶּם תִּהְיוּ־לִי מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים וְגוֹי קָדוֹשׁ

Onkelos:

וְאַתּוּן תְּהוֹן קֳדָמַי מַלְכִין כָּהֲנִין וְעַם קַדִּישׁ

> 'Und ihr, ihr werdet sein vor mir Könige, Priester und ein heiliges Volk.'

Neofiti:

ואתן תהוון לשמי מלכין וכהנין ואמה, קדישא

> 'Und ihr, ihr werdet sein für meinen Namen Könige und Priester und ein heiliges Volk.'

Ein Fragment aus der Geniza und das Fragmententargum bieten denselben Text. Ms 110 hat קדמי statt לשמי.

Tg Jeruschalmi I (Ps-Jonathan):

ואתון תהון קדמי מלכין קטירי כלילא וכהנין משמשין ועם קדיש

> 'Und ihr, ihr werdet sein vor mir Könige, tragend die Krone und diensttuende Priester und ein heiliges Volk.'

Alle Targume ersetzen den unklaren Ausdruck von M מלכות כהנים mit zwei Substantiven, wobei das Abstraktum 'Königtum' durch das konkrete 'König' ersetzt und dem Plural 'Priestern' angeglichen wird. So werden dem Volk drei Würdetitel zugesprochen. Weiter geht Tg Jeruschalmi I, da die beiden Adjektive wohl ausdrücken, dass Israel die Funktionen wirklich ausübt. Von einer evtl. in M noch vorhandenen Vorstellung von Gott als Grosskönig ist nichts mehr spürbar.[33]

13.2.4. Num 23,21: Verschiedene Interpretationen

M: יְהוָה אֱלֹהָיו עִמּוֹ וּתְרוּעַת מֶלֶךְ בּוֹ׃

Onkelos:

מימרא דיוי אלההון בסעדהון ושכינת מלכהון ביניהון׃

'Das Wort Jahwes, ihres Gottes, zu ihrer Hilfe,
und die Gegenwart ihres Königs ist unter ihnen.'

Neofiti:

מימר ייי אלההון עמהון ויבבות זיו איקר מלכיהון מגן עליהון׃

'Das Wort Jahwes, ihres Gottes, ist mit ihnen und das Lärmblasen des Glanzes der Herrlichkeit[34] ihres Königs ist (wie) ein Schild über ihnen.'

Fragmententargum: Ms 110 ist gleich wie Neofiti. In der andern Rezension steht: יבבות מן איקר

'das Lärmblasen von der Herrlichkeit ihres Königs her'

Tg Jeruschalmi I (Ps-Jonathan):

מימר דה׳ אלההון בסעדהון ויבבות מלכא משיחא מיבבא ביניהון

'Das Wort Jahwes, ihres Gottes, zu ihrer Hilfe
und das Lärmblasen des Königs Messias ertönt unter ihnen.'

Das Fehlen von Unheil und Elend, das in M am Anfang des Verses steht, interpretieren alle Targume als Fehlen von Götzendienst. תרועת מלך meinte in M den Jubel, der Gott, dem König, dargebracht wurde. Die Targume nehmen nun תרוע in seiner andern Bedeutung als Lärm- bzw. Signalblasen im Krieg. Der König leitet die Schlacht unter seinem Volk. Wird 'König' auf Gott bezogen, so findet man Wendungen, welche diesen Anthropomorphismus abschwächen: Onkelos redet von der Gegenwart des Königs, das Fragmententargum von seiner Herrlichkeit. Die beiden Begriffe sind neben Memra (Wort) beliebte Mittel, um Aussagen, welche eine unmittelbare Beziehung zwischen Gott und Menschen suggerieren, theologisch annehmbar auszudrücken.[35] Sowohl bei

[33]Vgl. SCHUESSLER-FIORENZA, Priester 79-81.151f.; McNAMARA, New Testament 227-230; LE DEAUT, Pentateuque II 155 A.10. Vgl. noch 3.3.2. und ebd. Anm. 45.

[34]Zu dieser Uebersetzung vgl. DIEZ MACHO, Neofiti IV 226 A.3 und GINSBURGER, Anthropomorphismen 450.

[35]Vgl. GINSBURGER, Anthropomorphismen 277f. 434 446f. 450f. שכינה , vom Verb

Neofiti als auch beim Fragmententargum ist der Begriff der Herrlichkeit schon wieder so stark mit Gott in eins gesetzt, dass sie ein weiteres Wort einschieben, um die Distanz wahren zu können. Diese zusammengesetzten Umschreibungen stellen eine spätere Stufe dar.[36]

Für Tg Jeruschalmi I fallen diese Probleme dahin, da er 'König' auf den Messias bezieht.

13.2.5. Dtn 33,4f.: Moses oder der Messias

M: 4 תּוֹרָה צִוָּה־לָנוּ מֹשֶׁה מוֹרָשָׁה קְהִלַּת יַעֲקֹב׃
5 וַיְהִי בִישֻׁרוּן מֶלֶךְ בְּהִתְאַסֵּף רָאשֵׁי עָם
יַחַד שִׁבְטֵי יִשְׂרָאֵל׃

Onkelos:

4 אוריתא יהב לנא משה מסרה ירותא לכנשת יעקב׃ 5 והוה בישראל מלכא באתכנשות רישי עמא כחדא שבטיא
דישראל׃

> 'Ein Gesetz gab uns Moses und überlieferte es als Erbe der Versammlung Jakobs. Und er war in Israel König, als sich versammelten die Fürsten des Volkes zusammen mit den Stämmen Isreals.'

Die Uebersetzung von V.5 ist bis auf die Form des Verbes wörtlich. Möglicherweise will das Perfekt den V.5 eng an V.4 anschliessen, sodass mit dem König Moses bezeichnet ist. Das Fehlen von antianthropomorphen Einschüben legt dies nahe.[37]

Neofiti:

ויקום מלך מן דבית יעקב כֿכנש ית ראשי עמא כחדא ישתמעון
לה כל שבטייה דבני ישראל׃

> 'Und es wird aufstehen ein König aus dem Haus Jakobs; wenn er versammeln wird[38] die Fürsten des Volkes zusammen, werden ihm gehorchen alle Stämme der Söhne Israels.'

Es liegt eine messianische Deutung vor:

Das Fragmententargum hat nur geringfügige Varianten gegenüber Neo-

[35](Forts.) שכן , wohnen, kommt schon im Hebräischen in dieser Funktion vor und איקר oder יקר entspricht dem hebräischen כבוד , vgl. Anm.4.

[36]Vgl. GINSBURGER, Anthropomorphismen 444-53.

[37]So übersetzt auch ETHERIDGE, Targums 553.

[38]DIEZ MACHO, Neofiti V 285 korrigiert in בכנשות .

fiti; im Ms 110 fehlt der Vers.

Tg Jeruschalmi I (Ps-Jonathan):

והוא הוה מלכא בישראל באתכנשות רישי עמא כחדא משתמעין ליה שבטיא דישראל

> 'Und er, er war König in Israel, als sich versammelten die Fürsten des Volkes zusammen, gehorchten ihm die Stämme Israels.'

Der auffällige Anfang legt es nahe, dass hier wie bei Onkelos die Identifizierung des Königs mit Moses vorgenommen wurde.[39]

13.2.6. Unterschiedlich bedingte Abweichungen

13.2.6.1. Tg Jeruschalmi I (Ps-Jonathan) zu Num 20,17

An dieser Stelle in den Targumen zum Pentateuch wird das Wort König gegen M auf Gott bezogen:

In M bittet Moses den König von Edom um die Erlaubnis zur Durchreise und erklärt, weder Felder noch Rebberge betreten noch seine Brunnen benützen zu wollen. Die Israeliten würden strikt auf der Königsstrasse, d.h. auf der Hauptstrasse bleiben:

דרך המלך נלך

Tg Jeruschalmi I transponiert auf die moralische Ebene: Die Israeliten versprechen, die Frauen Edoms in Ruhe zu lassen. Die Königsstrasse gibt in diesem Zusammenhang keinen Sinn mehr. Sie wird zum Bild für das Wandeln auf Gottes Wegen:

באורח מלכא דבשמיא נזיל

> 'Auf dem Pfad des Königs, der in den Himmeln (ist), werden wir gehen.'

Diese Umdeutung ist durch den Kontext bedingt und nicht durch eine Theologie des Königtums Gottes.[40]

13.2.6.2. Tg Neofiti und Fragmententargum zu Dtn 26,17

Ebenfalls als notwendige Folge einer ersten Aenderung sind wohl

[39] So auch ETHERIDGE, Targums 673.

[40] Die in den Targumen übliche Ausdeutung der Bilder führt auch an anderen Stellen dazu, dass Gott als König eingeführt wird, vgl. Tg zu 2Sam 22,17 und die Parallele Ps 18,17; 1Chr 4,23. Jer 1,11 ist der im transponierten Bild erwähnte König nach 1,12 auf Gott zu deuten. Vgl. noch unten Ps 45,7 (13.4.2.6.)

Tg Neofiti und Fragmententargum zu Dtn 26,17 zu erklären.

M: [17] אֶת־יְהוָה הֶאֱמַרְתָּ הַיּוֹם לִהְיוֹת לְךָ לֵאלֹהִים וְלָלֶכֶת בִּדְרָכָיו
וְלִשְׁמֹר חֻקָּיו וּמִצְוֺתָיו וּמִשְׁפָּטָיו וְלִשְׁמֹעַ בְּקֹלוֹ׃

Neofiti:

ית מימרה דייי אמלכתון עליכון יומא הדין למיהווי לכון לאלה
פרוק למהלכה באורחן דתקנן קדמוי ולמטור קיימוי ומצוותיה
וסדרי דנוי ולמשמע בקל מימריה:

'Das Wort Jahwes habt ihr zum König gemacht über euch heute, damit er sei (wörtl. zu sein) für euch ein erlösender Gott, zu wandeln auf den Wegen, die gerade sind vor ihm, zu beobachten seine Gesetze, Gebote und Weisungen und zu hören die Stimme seines Wortes.'

Die Szene Dtn 26,16-19 ist ein Bundesschluss, in dem Israel Jahwe dazu bewegt, sich als sein Gott zu erklären, während Jahwe Israel dazu bewegt, sich als sein Volk zu erklären. Jahwe ist hier Eigenname. Der Bundesschluss spielt sich zwischen dem Gott Jahwe und Israel ab. Zur Zeit der Targume, als die Monolatrie durch den Monotheismus abgelöst war, wurde dies nicht verstanden oder als für die Verkündigung belanglos betrachtet. Jahwe wurde deshalb nicht mehr als Eigenname, sondern als Gottesbezeichnung aufgefasst und durch den Ausdruck 'Wort Gottes' umschrieben. Dieser Ausdruck ist schnell zu einem Synonym für Gott geworden und hat seine ursprüngliche Bedeutung verloren.[41] Das zeigt hier der zweite Teil des Satzes (zu sein ein erlösender Gott), der als Subjekt Gott voraussetzt. Nun wäre es aber nicht sehr sinnvoll gewesen, das Verb אמר beizubehalten, denn dass Gott Israels Gott ist, war eine Selbstverständlichkeit. Das Targum hat mit dem Verb מלך einen Ersatz gefunden[42] und Gott das Attribut 'erlösend' beigefügt, sodass sich ein sinnvoller Text ergibt: Ihr habt Gott als euren König angenommen, damit er euer Erlöser sei. Gott wird dadurch zum König angenom-

[41] Vgl. GINSBURGER, Anthropomorphismen 270.

[42] Auch andere Uebersetzungen haben die Schwierigkeit empfunden. LXX: ειλου V: elegisti und Onkelos: חטבת übersetzen sinngemäss 'erwählen'. Die Tradition, die Neofiti wiedergibt, hat versucht, der Wurzel אמר näher zu bleiben. KOEHLER/BAUMGARTNER, Lexicon nehmen eine zweite Wurzel an mit der Bedeutung 'sich gross machen' (2.Aufl.), mästen, sich brüsten (3.Aufl.), vgl. das arabische 'Emir'. Saadja Gaon übersetzt: zum 'Emir' machen. Von daher wird es verständlich, wie das Tg auf מלך gekommen ist. Vgl. dazu KOMLOS, Bible 136f.

men, dass Israel auf Gottes Wegen wandelt und den Bund hält.[43] Zu der Vorstellung, dass Gott dort König ist, wo seine Gebote befolgt werden, finden sich Parallelen in der rabbinischen Literatur.[44]

Der folgende Vers 18 bringt das Gegenstück im Bundesschluss:

M: וַיהוָ֞ה הֶאֱמִֽירְךָ֣
הַיּ֗וֹם לִהְי֥וֹת לוֹ֙ לְעַ֣ם סְגֻלָּ֔ה כַּאֲשֶׁ֖ר דִּבֶּר־לָ֑ךְ וְלִשְׁמֹ֖ר כָּל־מִצְוֹתָֽיו׃

Neofiti:

ומימרא דייי אמלך יתכון יומא הדין למהווי לשמא לעם חביבין
היך סגולה היך מה די מלל לכון ולמיטר כל מצוותיה:

'Und das Wort Jahwes hat euch zum König gemacht heute,
zu sein dem[45] Namen ein Volk von Auserwählten, als Eigentum,
so wie er es euch gesagt hat, um zu halten alle seine Gebote.'

Wie in M sind die beiden Verse parallel; das Verb mlk steht auch hier. Es fehlt verständlicherweise ein Pendant zu 'über euch'. Man ist an Ex 19,6 erinnert, wo Israel ein Volk von Königen wird.[46]

[43] Vgl. LE DEAUT bei DIEZ MACHO, Neofiti V 399 und McNAMARA ebd. 536.

[44] Wer das Gesetz annimmt, nimmt die Himmelsherrschaft auf sich, vgl. Tan B Absch.6, Midr Ps 20 Absch.3, zusammengestellt bei BILLERBECK, Kommentar I 176.174; DALMAN, Worte Jesu 79f.

[45] Hier ist wahrscheinlich mit einem Geniza-Fragment 'seinen Namen' zu lesen, vgl. DIEZ MACHO, Neofiti V 216; Text bei KAHLE, Masoreten II 27.

[46] Das Fragmententargum (Ms Vat ebr 44o) ist leicht verschieden:

17. את ייי: ית מימריה דייי אמליכתון עליכון יומא דין {למרן} למיהוי ‹לכון› לאלה פרוק:

18. וייי האמירך: ומימרי דייי אמליך עליכון {יו} יומא הדין למיהוות לשמיה לעם חביבין היך סגלה היך מה די מלל לכון ולמטור ית כל פיקודוי:

'(17)Der Herr: Das Wort des Herrn habt ihr zum König gemacht über euch heute (folgendermassen) zu sein für euch ein erlösender Gott. (18) Und der Herr bestätigte dir: Das Wort des Herrn hat sich zum König gemacht über euch heute, zu sein seinem Namen ein auserwähltes Volk, ein Eigentum, wie er es euch gesagt hat, zu halten alle seine Gebote.'

13.2.7. Ergebnis: Keine besonderen Akzentuierungen in den Tg zum Pentateuch

Ex 15,18 wird die verbale Konstruktion von M (Gott herrscht) umschrieben mit dem Abstraktum 'Königsherrschaft'. Dahinter steht die Scheu der Targume vor anthropomorphen Aussagen (vgl. ähnlich 1Sam 8,7 Ri 8,23; vgl. 13.3.20). Das Abstraktum bezeichnet hier kein eschatologisches Königreich, sondern umschreibt die ständige Herrschaft Gottes (vgl. 13.2.2.). Die andern Stellen des Pentateuch sind in M nicht eindeutig und die Targume widerspiegeln verschiedene Interpretationen. Es zeichnet sich in den Targumen zum Pentateuch keine besondere Theologie des Königtums Gottes ab.

13.3. Targum Jonathan zu den Propheten

13.3.1. Ri 8,23

M:

וַיֹּאמֶר אֲלֵהֶם גִּדְעוֹן לֹא־אֶמְשֹׁל אֲנִי בָּכֶם וְלֹא־יִמְשֹׁל בְּנִי בָּכֶם יְהוָה יִמְשֹׁל בָּכֶם׃

Tg Jon:[47]

ואמר להון גדעון לא אמלוך אנא עליכון ולא ימלוך ברי עליכון יוי מלכא עליכון׃

> 'Es sprach Gideon zu ihnen: Nicht ich werde König sein über euch und nicht wird König sein mein Sohn über euch; Gott ist König über euch.'

Am Schluss variiert die Ueberlieferung. Den obigen Text gibt Ms

[46] (Forts.)
In V. 17 fehlt der zweite Teil. V.18 ist die Aussage, dass Gott Israel zum König macht, offenbar als stossend empfunden worden. Durch den Wechsel des Objekts von'euch' zu 'über euch' wird die Aussage korrigiert. Der Text von N ist offenbar ursprünglicher. Das zeigt auch ein Fragment aus der Geniza (MsD), das den Text von Neofiti gibt. An der Stelle des Objektes ist eine Lücke, die jedoch angesichts der Uebereinstimmungen aus Neofiti zu ergänzen ist. Zum Geniza-Text vgl. KAHLE, Masoreten II 27, der die Lücke allerdings noch nach dem Fragmententargum gefüllt hatte. Neofiti war damals ja noch nicht bekannt.

[47] Das Targum zu den Propheten ist nach SPERBER, Bible II.III zitiert und zu Jesaja mit STENNING, Targum of Isaiah verglichen.

BrMus Or 2210, bei SPERBER im Text. Ms BrMus 26879 und BOMBERGs Rabbinerbibel behalten die verbale Konstruktion bei:

יוי ימליך עליכון

Alle Texte ersetzen den hebräischen Stamm msl, den es im Aramäischen nicht mehr gibt,[48] durch mlk, was hier genau den Sinn trifft. Die Unvereinbarkeit zwischen Gottes Königtum und einem irdischen König ist so betont. Es ist bemerkenswert, dass ein Ueberlieferungsstrang die verbale Konstruktion vermeidet, weil Gott Subjekt ist.

13.3.2. 1Sam 8,7

M: כִּי לֹא אֹתְךָ מָאָסוּ כִּי־אֹתִי מָאֲסוּ מִמְּלֹךְ עֲלֵיהֶם׃

Tg Jon: ארי לא יתך רחיקו ארי בפלחני קצו מלמהוי מלכא עליהון׃

'Denn nicht dich haben sie verworfen, sondern meinen Gottesdienst haben sie vernachlässigt, sodass ich nicht König über sie bin.'

Wieder ist die verbale Konstruktion durch eine substantivische ersetzt. Die Stelle ist im Targum vom folgenden Vers her gedeutet. Dort steht der Vorwurf, dass die Israeliten seit dem Auszug aus Aegypten die Verehrung Gottes vernachlässigt haben und dem Irrtum der Heiden gefolgt sind. Götzendienst ist Ablehnung des Königtums Gottes.

13.3.3. 1Sam 12,12: Eine korrigierende Interpretation

M: וַתִּרְאוּ כִּי־נָחָשׁ מֶלֶךְ בְּנֵי־עַמּוֹן בָּא
עֲלֵיכֶם וַתֹּאמְרוּ לִי לֹא כִּי־מֶלֶךְ יִמְלֹךְ עָלֵינוּ וַיהוָה אֱלֹהֵיכֶם
מַלְכְּכֶם׃

Tg Jon:

12 וחזיתון ארי נחש מלכא דבני עמון אתא עליכון ואמרתון לי לא
אלהין מלכא ימלוך עלנא ויוי אלהכון מלככון׃

'Und als ihr saht, dass Nahasch, der König der Söhne Ammons gegen euch kam, spracht ihr zu mir: Nein, unser Gott, der König, soll als König herrschen über uns - und Jahwe, euer Gott, ist euer König.'

Hier handelt es sich offensichtlich um eine korrigierende Inter-

[48] Die Wörterbücher führen keinen aramäischen Stamm an. Ob die neuentdeckten Targume das Bild ändern, entzieht sich meiner Kenntnis.

pretation. Man wollte Israel nicht das Begehren nach einem andern König an Stelle von Gott stellen lassen. Israel handelt musterhaft. Es sagt nein zum heidnischen König (in M sagt es nein zu Gott) und stellt sich unter den Schutz des eigenen Königs, nämlich Gottes.

13.3.4. Jes 6,5

M: כִּי אֶת־הַמֶּלֶךְ יְהוָה צְבָאוֹת רָאוּ עֵינָי

Tg Jon: ארי ית יקר שכינת מלך עלמיא יוי צבאות חזאה עיני:

> 'Denn die Herrlichkeit der Gegenwart des Königs der Ewigkeiten, Jahwe Zebaoth, haben meine Augen gesehen.'

Während in M Jesaja direkt den König in seiner Vision sieht, sieht er im Targum die Herrlichkeit der Gegenwart des Königs der Ewigkeiten. Die Aenderung gehört zur Tendenz der Targume, Anthropomorphismen zu vermeiden. Hier liegt bereits eine zusammengesetzte Umschreibung vor.[49]

13.3.5. Jes 24,23: Die Offenbarung der Königsherrschaft Gottes

M: וְחָפְרָה הַלְּבָנָה וּבוֹשָׁה הַחַמָּה כִּי־מָלַךְ יְהוָה צְבָאוֹת
בְּהַר צִיּוֹן וּבִירוּשָׁלִַם וְנֶגֶד זְקֵנָיו כָּבוֹד׃

Tg Jon:
23 ויבהתון דפלחין לסיהרא ויתכנעון דסגדין לשמשא
ארי תתגלי מלכותא דיוי צבאות בטורא דציון ובירושלם וקדם סבי עמיה ביקר:

> 'Und es werden sich schämen, welche den Mond verehren und es werden sich demütigen, welche sich niederwerfen vor der Sonne, denn offenbar werden wird die Königsherrschaft[50] von Jahwe Zebaoth auf dem Berg Zion, in Jerusalem und vor den Aeltesten seines Volkes in Glanz.'

Nicht die Gestirne schämen sich, sondern die Gestirnsanbeter, wenn Gott seine Königsherrschaft offenbaren wird auf dem Zion. Der verbale Ausdruck מלך יהוה wird umschrieben durch die Wendung 'offenbart wird die Königsherrschaft Gottes'. Diese steht hier in einem besonderen Zusammenhang mit dem Götzendienst. Die Götzendiener werden beschämt werden, wenn Jahwe als König erscheint und damit seine Gottheit erweist.

[49] Vgl. GINSBURGER, Anthropomorphismen 450f. und 13.2.4.

[50] Die alten gedruckten Ausgaben (BOMBERGs Venediger Bibel, Antwerpener Polyglotte) haben גבורתא .

13.3.6. Jes 33,17.22: Gott, der König, und das Gericht

V.17:

M: מֶלֶךְ בְּיָפְיוֹ תֶּחֱזֶינָה עֵינֶיךָ תִּרְאֶינָה אֶרֶץ מַרְחַקִּים׃

Tg Jon: 17 ית יקר שכינת מלך עלמיא בתשבחתיה יחזין עינך תסתכל ותחזי בנחתי ארע גיהנם׃

> 'Den Glanz der Gegenwart des Königs der Ewigkeiten in seinem Ruhm werden deine Augen sehen. Du wirst betrachten und sehen die Hinabsteigenden ins Land der Gehenna.'

V.17 ist im Tg eindeutig auf Gott bezogen. Der zweite Teil ist stark geändert: Jerusalem sieht nicht ein weites Land, sondern gleichzeitig mit der Gegenwart des Königs die, welche in die Gehenna hinabsteigen (vgl. V.18). Denn, -das ist die Vorstellung dahinter- in diesem Moment findet das Gericht statt.

V.22:

M: כִּי יְהוָה שֹׁפְטֵנוּ יְהוָה מְחֹקְקֵנוּ יְהוָה מַלְכֵּנוּ הוּא יוֹשִׁיעֵנוּ׃

Tg Jon: 22 ארי יוי דיינגא דאפקנא בגבורתיה ממצרים יוי מלפנא דיהב לנא אלפן אוריתיה מסיני יוי מלכנא הוא יפרקננא ויעביד לנא פורענות דין מן משרית גוג׃

> 'Denn Jahwe ist unser Richter, der uns in seiner Stärke aus Aegypten herausbrachte. Jahwe ist unser Lehrer, der uns gab die Lehre seines Gesetzes vom Sinai. Jahwe ist unser König, er wird uns befreien und er wird ausführen für uns gerechte Strafe an den Lagern Gogs.'

Das hymnische Element ist gegenüber M erweitert. Im Gegensatz zu den ersten beiden Taten spielt die dritte in der Zukunft. Wie V.17 ist mit dem königlichen Handeln Gottes in der Zukunft das Gericht verbunden. Die Erweiterung deckt sich inhaltlich mit der Wendung 'offenbart wird die Königsherrschaft Gottes'.

13.3.7. Jes 52,7: Die Offenbarung der Königsherrschaft Gottes

M: 7 מַה־נָּאווּ עַל־הֶהָרִים רַגְלֵי מְבַשֵּׂר
מַשְׁמִיעַ שָׁלוֹם מְבַשֵּׂר טוֹב מַשְׁמִיעַ יְשׁוּעָה
אֹמֵר לְצִיּוֹן מָלַךְ אֱלֹהָיִךְ׃

Tg Jon: 7 מא יאין על טורי ארעא דישראל רגלי מבסר משמע שלם מבסר טב משמע פורקן אמר לכנשתא דציון אתגליאת מלכותא דאלהיך׃

> 'Wie schön sind auf den Bergen des Landes Israel die Füsse des Boten, der Frieden verkündet, Gutes meldet, Befreiung verkündet, sprechend zur Versammlung Zions: Offenbar wurde die Königsherrschaft deines Gottes.'

Der Vers ist recht wörtlich übersetzt. Interessant ist die Präzisierung, dass die Berge im Land Israel sind. Die verbale Konstruktion מלך אלהיך wird umschrieben wie Jes 24,23.

13.3.8. Offenbarung der Königsherrschaft Jes 40,9 31,4

Zweimal ist im Tg Jon zu Jesaia ein Satz über das Königtum Gottes über M hinaus eingeschoben: 31,4 und 40,9.

13.3.8.1. Jes 40,9

M: ⁹ עַל הַר־גָּבֹהַ עֲלִי־לָךְ מְבַשֶּׂרֶת צִיּוֹן
הָרִימִי בַכֹּחַ קוֹלֵךְ מְבַשֶּׂרֶת יְרוּשָׁלָם הָרִימִי אַל־תִּירָאִי
אִמְרִי לְעָרֵי יְהוּדָה הִנֵּה אֱלֹהֵיכֶם׃

Tg Jon: על טור רם סקו לכון נביא דמבסרין לציון ארימו בחילא קלכון דמבסרין
לירושלם ארימו לא תדחלון אמורו לקרויא דבית יהודה אתגליאת מלכותא
דאלהכון׃

> 'Auf einen hohen Berg steigt hinauf, ihr Propheten, die ihr Freudenboten für Zion seid, erhebt mit Kraft eure Stimme, die ihr Freudenboten für Jerusalem seid, erhebt (sie), fürchtet euch nicht, sprecht zu den Städten des Hauses Juda: Offenbar wurde die Königsherrschaft eures Gottes.'

Das Targum deutet das angesprochene Du von M auf die Propheten. Deshalb stehen alle Imperative im Plural. מבשרת ציון kann in M Zion als Freudenbotin meinen oder eine Freudenbotschaft für Zion; das Targum schafft auch hier Eindeutigkeit: Die Propheten sind die Freudenboten für Zion und für Juda. Damit ist das Bild an Jes 52,7 angeglichen, wo die Botschaft ebenfalls Zion gilt. Dass die eigentliche Botschaft 'Siehe da, dein Gott', im Targum umschrieben werden muss, da sie ein viel zu direktes Verhältnis zwischen Gott und Mensch beinhaltet, ein zu kühnes Bild ist, ist zu erwarten. Da nun Jes 40,9 das Gegenstück zu Jes 52,7 ist, verbunden durch das Stichwort 'Freudenboten', ist es nur natürlich, dass das Targum die Umschreibung aus Jes 52,7 übernimmt. Es geht ja beide Male um dieselbe Sache, um das Kommen Gottes zum Heil.

13.3.8.2. Jes 31,4

Die zweite zusätzliche Stelle bewegt sich in ähnlichem inhaltli-

chem Rahmen, wenn auch die literarischen Bezüge weniger eng sind. Wie ein Löwe über seiner Beute knurrt und sich durch die Hirten nicht beeindrucken lässt, so schützt Gott Jerusalem: Er steigt herab, um Krieg zu führen auf Zion.

M: כֵּן יֵרֵד יְהוָה צְבָאוֹת לִצְבֹּא עַל־הַר־צִיּוֹן וְעַל־גִּבְעָתָהּ׃

Tg Jon:

זה. כין תתגלי מלכותא דיוי צבאות למשרי על טורא דציון ועל רמתה׃

'So wird offenbart werden die Königsherrschaft Jahwe Zebaoths, um zu wohnen auf dem Berg Zion und auf seinem Hügel.'

Die Ausdrucksweise von M ist wieder sehr anthropomorph. Wie Jes 52,7 und 40,9 ist ein konkretes Kommen Gottes zum Zion angesagt und eine konkrete Tätigkeit Gottes zur Befreiung Jerusalems. Der sachliche Unterschied zwischen den Texten ist gering, sodass das Targum auf die gleiche Umschreibung zurückgegriffen hat. Im zweiten Teil wird das Bild vom kriegführenden Gott nicht übernommen. Gott wohnt auf dem Zion.

13.3.9. Jer 10,7: Eine klare Interpretation

M: מִי לֹא יִרָאֲךָ
מֶלֶךְ הַגּוֹיִם כִּי לְךָ יָאָתָה
כִּי בְכָל־חַכְמֵי הַגּוֹיִם וּבְכָל־מַלְכוּתָם מֵאֵין כָּמוֹךָ

Tg Jon:

7 מן לא ידחל מן קדמך מלך כל עלמיא ארי דילך היא מלכותא
ארי בכל חכימי עממיא ובכל מלכותהון לית בר מנך׃

'Wer fürchtet sich nicht von vor dir, König aller Ewigkeiten,[51] denn dir ist die Königsherrschaft, denn unter allen Weisen der Völker und unter allen ihren Königen ist niemand ausser dir.'

Der Text ist gegenüber M leicht erweitert. Wieder erkennt man die Sorge, zu direkte Aussagen zu mildern: M: Wer fürchtet sich nicht vor dir? Tg: Wer fürchtet sich nicht von vor dir?[52] Es ist nicht ganz klar, was M mit כי לך יאתה (denn dir kommt es zu) meint. Das Targum gibt eine klare Interpretation, ausgehend vom König der Ewigkeiten und den Königen der Völker.

[51]Variante Ms BrMus Or 1473, BOMBERGs Bibel und Antwerpener Polyglotte: עממיא.

[52]Vgl. MARTINEZ, El uso de qdm.

Alle fürchten sich vor Gott, weil er der einzige König ist. Auch hier hat malkuta die Bedeutung Königtum, Königsherrschaft und nicht Königreich.[53]

13.3.10. Jer 49,38: Das Abstraktum als Adjektiversatz

Das Targum fügt מלכו ein.

M: וְשַׂמְתִּי כִסְאִי בְּעֵילָם

Tg Jon: ואשרי כורסי מלכותי בעילם

'Und ich werde aufstellen den Thron meines Königtums in Elam.'

Im Text geht es zwar darum, dass Gott Elam Gericht androht, seinen Thron dort errichtet und den König und die Minister entfernt. Dennoch darf aus der Einfügung von malku nicht geschlossen werden, das Targum mache hier eine Anspielung auf den Anbruch des Gottesreiches. Denn die Einfügung ist eine jener leicht pedantischen Verdeutlichungen, die im Targum häufig vorkommen.[54] Malku hat hier nicht den Sinn 'eschatologisches Königreich', sondern ist Adjektiversatz.[55] Der König kommt an einen Ort, hier nach Elam, stellt seinen Königsthron auf und hält Gericht.

13.3.11. Ez 7,7.10: Die Offenbarung der Königsherrschaft Gottes

In Ez 7, einer Ankündigung des Endes und des Gerichtes fügt das Targum V.7.10 die Wendung vom Erscheinen der Herrschaft Gottes ein.

V.7:

M: 7 בָּאָה הַצְּפִירָה
אֵלֶיךָ יוֹשֵׁב הָאָרֶץ בָּא הָעֵת קָרוֹב הַיּוֹם מְהוּמָה וְלֹא־הֵד הָרִים׃

Tg Jon: 7 אתגליאת מלכותא עלך
יתיב ארעא מטא עדן תברא קריב יום אתרגושא ולית לאשתיזבא במצדי טוריא׃

[53] Die von KOCH, Offenbaren 105 erwogene Möglichkeit, unter malkut hier das zukünftige Reich Gottes zu verstehen, scheitert am Kontext. Es geht um die Wirklichkeit Gottes und die Nichtigkeit der Götzenbilder. Sowohl 10,6 wie 10,10 betonen die zeitlose Macht und Gottheit Gottes und V.10 übersetzt das Tg מלך עלם praktisch wörtlich מלך עלמין .

[54] Gegen KOCH, Offenbaren 163. Vgl. im Tg Jonathan 2 Sam 14,9 1Kg 1,13.17.24. 30.35.37.47.48 2,12.24.25 5,5 8,20.25 9,5 10,9 2Kg 10,3.30 15,12 Jes 14, 13 Jer 33,17 Jon 3,6. Im Pentateuch vgl. Gen 41,40 Ex 11,5 12,29 (Neofiti, Tg Jer I, Onk).

[55] Vgl. GESENIUS-KAUTZSCH, Grammatik Absch. 128.2.

'Offenbar geworden ist die Königsherrschaft über dich, Bewohner der Erde. Gekommen ist die Zeit des Unglücks. Nahe ist der Tag des Lärms und nicht der der Rettung in den Festungen der Berge.'

V.10:

M: 10 הִנֵּה הַיּוֹם
הִנֵּה בָאָה יָצְאָה הַצְּפִרָה
צָץ הַמַּטֶּה פָּרַח הַזָּדוֹן׃

Tg Jon:
הא יום פורענותא הא אתיא אתגליאת מלכותא צמח שלטנא הופע רשעא׃

'Der Tag der Vergeltung, er kommt. Offenbar geworden ist die Königsherrschaft, es sprosst die Herrschaft, es erscheint die Schuld.'

Das Targum präzisiert die Wörter, welche den Tag des Gerichtes bezeichnen durch Attribute und deutet die Bilder aus. Das Wort צפרה , das an dieser Stelle bisher keine Erklärung gefunden hat,[56] war wohl auch dem Targum ein Rätsel. Da der Kontext vom endgültigen Gerichtstag spricht, hat es sich damit geholfen, dass es den unbekannten bildlichen Ausdruck durch die Wendung vom Erscheinen der Königsherrschaft ersetzt hat und damit die Sache sicher richtig getroffen hat.

13.3.12. Ez 20,33: Wieso eine wörtliche Uebersetzung?

Auffallend ist nun, dass Ez 20,33 im Gotteswort der Satz 'Ich werde herrschen über sie' im Targum wörtlich übersetzt ist, obwohl an andern Stellen im Tg Jon das Substantiv 'König' (Ri 8,23 1Sam 8,7, vgl. Ex 15,18) oder in eschatologischem Zusammenhang die Wendung vom Erscheinen der Gottesherrschaft eingesetzt wird (Jes 24,23 52,7 Mi 4,7). KOCH versucht es damit zu erklären, dass hier ein voreschatologisches Walten Gottes gemeint sei.[57] Es ist zu beachten, dass hier nur der negative Aspekt der Rache Gottes an Israel erwähnt ist, sodass das Targum vielleicht die Wendung nicht einsetzen wollte, weil es sie für das heilsame Walten Gottes an Israel reserviert hat.[58]

[56] Vgl. KOEHLER/BAUMGARTNER, Lexicon 813; ZIMMERLI, Ezechiel 161f.

[57] So KOCH, Offenbaren 165. Es ist jedoch nicht sicher, ob es das Tg so verstanden hat.

[58] Da innerhalb Tg Jon die Umschreibungen für das Handeln Gottes als König konsequent durchgeführt sind, ist es problematisch, hier einfach eine gewöhnliche Inkonsequenz anzunehmen.

13.3.13. Obd 21: Die Offenbarung der Königsherrschaft Gottes

M: וְעָלוּ מֹשִׁעִים בְּהַר צִיּוֹן לִשְׁפֹּט אֶת־הַר עֵשָׂו
וְהָיְתָה לַיהוָה הַמְּלוּכָה׃

Tg Jon: 21 ויסקון משיזבין בטורא דציון למדן ית כרכא דעשו ותתגלי מלכותא דיוי
על כל יתבי ארעא

> 'Es werden hinaufsteigen Retter auf den Berg Zion, zu richten die Stadt Esaus und die Königsherrschaft Jahwes wird offenbar werden über allen Bewohnern der Erde.'

Der Text von M 'Jahwe wird sein das Königtum' umschreibt das Targum wieder mit der uns jetzt bekannten Wendung und es fügt noch hinzu: über allen Bewohnern der Erde. Trotz der Erwähnung Edoms handelt es sich für das Targum nicht um ein beschränktes Ereignis, sondern um das endgültige Heil Gottes. מלוכה wird schon im jüngeren Hebräisch durch מלכות ersetzt und ist im Aramäischen ganz verschwunden.[59]

13.3.14. Mich 2,13: Die messianische Interpretation

M: י עָלָה הַפֹּרֵץ לִפְנֵיהֶם פָּרְצוּ וַיַּעֲבֹרוּ שַׁעַר וַיֵּצְאוּ בוֹ
וַיַּעֲבֹר מַלְכָּם לִפְנֵיהֶם וַיהוָה בְּרֹאשָׁם׃

Tg Jon: 13 ויסקון משיזבין כיד בקדמיתא ויסק מלך מדבר ברישהון ויתבר
בעיל דבבא דמעיק להון יכביש כרכין תקיפין קרוי עממיא יחסנון ויהי מלכהון
מדבר ברישהון ומימרא דיוי בסעדהון:

> 'Sie werden hinaufsteigen als Befreite wie früher und es wird hinaufsteigen ein König als Führer an ihrer Spitze und er wird zerbrechen in der Höhe den Feind, der sie bedrängte und er wird erobern befestigte Burgen, Städte der Völker werden sie in Besitz nehmen und es wird sein ihr König als Führer an ihrer Spitze und das Wort Jahwes zu ihrer Hilfe.'

Der in M schwierige Text und das unklare Bild sind im Targum eindeutig. Es handelt sich um einen Zug der Befreiten unter Führung des Königs, in Analogie zu Exodus und Landnahme. Aber, wie in M, ist nicht ganz klar, wer der König ist. Da jedoch am Schluss im Gegensatz zu M vom Wort Jahwes die Rede ist, beim König jedoch solche distanzschaffenden Zusätze oder Umschreibungen fehlen, hat das Targum wohl den König nicht mit Gott identifiziert, sondern als messianische Figur verstanden. Eine enge Verbindung von Messias und Gott findet sich auch Tg zu Mich 4,7f.

[59] Vgl. KOEHLER/BAUMGARTNER, Lexicon (3.Aufl.) 556.

13.3.15. Mich 4,7f: Verschiedene Herrschaften

M: וּמָלַךְ יְהוָה עֲלֵיהֶם בְּהַר צִיּוֹן מֵעַתָּה וְעַד־עוֹלָם׃
וְאַתָּה מִגְדַּל־עֵדֶר עֹפֶל בַּת־צִיּוֹן
עָדֶיךָ תֵּאתֶה וּבָאָה הַמֶּמְשָׁלָה הָרִאשֹׁנָה
מַמְלֶכֶת לְבַת־יְרוּשָׁלָם׃

Tg Jon: ותתגלי מלכותא דיוי עליהון בטורא דציון מכען ועד עלמא:
8 ואת משיחא דישראל דטמיר מן קדם חובי כנשתא דציון לך עתידא מלכותא
למיתי וייתי שולטנא קדמאה למלכות כנשתא דירושלם:

7 'Und es wird offenbar werden die Königsherrschaft Jahwes über sie auf dem Berg Zion von jetzt bis in Ewigkeit.
8 Aber du, Messias Israels, verborgen vor den Sünden der Gemeinde Zions, zu dir ist bereit die Königsherrschaft zu kommen und kommen wird die frühere Herrschaft zur Königsherrschaft der Versammlung Israels.'

V.7 ist die Verbalkonstruktion מלך יהוה durch die Umschreibung ersetzt. Auch hier geht es um das Erscheinen der Herrschaft Gottes auf dem Berg Zion. V.8 ist in M ein Bild für die Rückkehr des Königtums Davids nach Jerusalem.[60] Das Targum deutet die Bilder V.8a auf den Messias. V.8b bezieht es das erste 'Kommen' auf den Messias, das zweite auf das Folgende, setzt noch eine Präposition vor malku, um einen sinnvollen Text zu erhalten. So ist nun Mich 4,7f. von drei verschiedenen Herrschaften die Rede. Ob das Targum damit eine Aussage über den Zusammenhang von Gottesherrschaft, Messiasherrschaft und Herrschaft Israels machen wollte, ist schwer zu entscheiden, denn das Targum entfernt sich ausser bei der Auslegung der Bilder wenig von M. So ist die Zäsur zwischen V.7 und 8 nicht verringert, sodass das Targum die Thematik einfach von M übernommen haben kann.

13.3.16. Zeph 3,15

M: הֵסִיר יְהוָה מִשְׁפָּטַיִךְ[b] פִּנָּה אֹיְבֵךְ
מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל ׀ יְהוָה בְּקִרְבֵּךְ לֹא־תִירְאִי רָע עוֹד׃

Tg Jon:

15 אגלי יוי דייני שקרא מגויך פלי
בעלי דבבך מלכיה דישראל יוי אמר לאשראה שכינתיה בגויך לא תדחלין מן
קדם בישא עוד:

[60] Siehe Kap.3 Anm.195.

> 'Gott entfernte die falschen Richter aus deiner (Jerusalems) Mitte. Es trennte deine Feinde der König Israels. Jahwe sprach, er werde wohnen lassen seine Gegenwart in deiner Mitte, nicht mehr wirst du dich fürchten vor dem Bösen.'

Das Targum interpretiert 'deine Gerichte', d.i. die Gerichte über Israel als Ende der falschen Richter. Es ist nicht ganz klar, ob der 'König Israels' zum Vorangehenden zu ziehen ist oder als Apposition zu Jahwe. Jedenfalls ist die direkte Aussage über die Gegenwart des Königs aus M in die Gegenwart seiner Shekina geändert.

13.3.17. Sach 14,9: Die Offenbarung der Königsherrschaft Gottes

M: וְהָיָה יְהוָה לְמֶלֶךְ עַל־כָּל־הָאָרֶץ
בַּיּוֹם הַהוּא יִהְיֶה יְהוָה אֶחָד וּשְׁמוֹ אֶחָד׃

Tg Jon: 9 ותתגלי מלכותא
דיוי על כל יתבי ארעא בעידנא ההוא יסלחון קדם יוי כתף חד ארי שמיה
יציב בעלמא לית בר מניה׃

> 'Und es wird offenbar werden die Königsherrschaft Gottes über alle Bewohner der Erde. In dieser Zeit werden sie dienen vor Gott Schulter an Schulter, denn sein Name ist fest gegründet in Ewigkeit und keiner ist ausser ihm.'

Im Gegensatz zu den andern Stellen ist hier nicht ein Verb, sondern ein Substantiv מלך + 'sein' durch die Wendung vom Erscheinen der Königsherrschaft ersetzt. Sinngemäss besteht in M kein Unterschied, da die gewählte Konstruktion ebenso wie die verbale ein Geschehen in Zukunft ausdrückt, sodass es verständlich ist, dass dieselbe Formel gewählt wurde. Die Einzigkeit Jahwes bedeutet für das Targum, dass einzig Jahwe von allen Bewohnern der Erde angebetet wird. Wie Jes 24,23 ist die Offenbarung der Königsherrschaft mit der Frage der Einzigkeit Gottes verbunden.[62]

[61] So der Text bei SPERBER, Druckfehler? WALTON hat קדם, was besser passt.

[62] Da Mekh Ex 17,14 eine Anspielung auf Sach 14,9 in Verbindung mit einer Aeusserung über die Königsherrschaft Gottes dem Rabbi Eliezer ben Hyrkan zugeschrieben wird, vermutet CHILTON, Regnum Dei 265, dass es sich hier bei dieser Rede von der Königsherrschaft um eine theologische Vorstellung aus dem 1.Jh.n.Chr. handelt. Dass auch Obd 21 eine ähnliche Uebersetzung vorliegt und beide Male das universalistische 'Bewohner' der Erde eingesetzt ist, sieht er als eine Bestätigung seiner These an. Dieser Zusatz (Bewohner) weist jedoch nicht auf Universalismus hin, sondern ist ganz einfach eine targumische Verdeutlichung (vgl. Anm.54), sodass sie auch keine Auskunft über Textabhängigkeiten geben kann.

13.3.18. Sach 14,16

M: לְהִשְׁתַּחֲוֺת לְמֶלֶךְ יְהוָה צְבָאוֹת

Tg Jon: למסגד קדם מלך עלמיא יוי צבאות

'Um anzubeten vor dem König der Ewigkeiten, Jahwe Zebaoth.'

Gegenüber M ist קדם , 'vor' und עלמיא eingefügt.

13.3.19. Zur Deutung des Befundes im Targum Jonathan: Die Bedeutung der Wendung 'offenbaren wird sich die Königsherrschaft Gottes'

Zum Sprachgebrauch im Targum Jonathan drängen sich folgende Bemerkungen auf:

Wo M Gott, den König, und die Menschen in direktem Kontakt sieht, schwächt das Targum dies ab, indem es von der Shekina, der Gegenwart des Königs spricht (Jes 6,5 33,17, vgl. im Pentateuch Num 23,21). Ein ähnlicher Sachverhalt liegt Sach 14,16 vor, wo קדם eingefügt ist.

Wo in M das Verb מלך von Gott ausgesagt ist, greift das Targum praktisch immer zu Umschreibungen: Das Verb wird durch das Substantiv 'König' ersetzt (1Sam 8,7, vgl. Ri 8,23). Ausnahmen: 1Sam 12,12. Am häufigsten wird die Wendung 'offenbar wird die Königsherrschaft Gottes' eingesetzt.[63] Dabei geht es im Zusammenhang immer um das eschatologische Eingreifen Gottes zum Heil für Israel und zum Gericht auf dem Berg Zion (Jes 24,23 52,7 Obd 21 Mi 4,7, vgl. Sach 14,9).[64] Die Wendung wird auch eingesetzt, wo in M ein entsprechendes Verb fehlt. Jedoch stehen diese Stellen in Zusammenhang mit Stellen, in denen vom königlichen Herrschen Gottes die Rede ist (Jes 40,9 31,4 Ez 7,7.10).

Die Frage ist nun, welche Bedeutung dieser formelhaften Wendung zukommt. Zwei neuere Aufsätze setzen sich damit auseinander. Beide haben jedoch den Nachteil, dass sie nicht vom Sprachgebrauch der Targume, sondern von theologischen Positionen ausgehen.

Trotz seiner hermeneutischen Bemerkungen ist CHILTON immer noch sosehr vom Wunsche beseelt, Jesu Verkündigung von der Herrschaft Gottes vor

[63]Ansätze zu der Umschreibung des Verbes durch das Abstraktum finden sich in den Tg zu Ex 15,18.

[64]Vgl. zu dieser Gruppe die hymnische Erweiterung zu 'König' Tg Jes 33,22.

der Apokalyptik zu retten, dass seine Schlussfolgerungen weit übers Ziel hinausschiessen. Er geht von Tg Sach 14,9 aus. Hier gibt das Wort malkuta eine Aussage von M wieder, welche sagt, was Gott selbst sein wird. Deshalb ist der Begriff nicht von Gott zu trennen und da er Tg Jes 31,4 nicht die Wurzel mlk wiedergibt, ist er keine sklavische Uebersetzung, sondern bezieht sich auf Gottes Aktivität zugunsten seines Volkes. Da der Begriff in stereotypen Formeln vorkommt, ist er keine ad-hoc Uebersetzung, sondern Ausdruck einer bestimmten Sicht, einer Theologie. "The evidence from Tg Isaiah shows that all the time we have been talking about aspects of God's activity, which cannot be limited by time. Because the kingdom is the self-revelation of God, it can be taken as having various temporal dimensions, but none of these can be taken to be the exclusive domain of the kingdom. Jesus announced to his hearers the self-disclosure of the King; for him, as in Tg Isaiah, regnum dei deus est."[65]

Natürlich ist die Offenbarung der malkuta ein Handeln Gottes, aber die Wendung kommt in den Targumen in einem bestimmten Kontext vor, nämlich dort, wo in M das Verb mlk in einem eschatologischen Zusammenhang steht.[66] Auch die über M hinaus vorkommende Belege stehen nicht überall dort, wo von irgendeinem Handeln Gottes die Rede ist, sondern sie sind aus den Primärstellen ableitbar. Dieser konkrete Kontext darf in der theologischen Auswertung nicht vernachlässigt werden, indem man einfach mit einem passenden, weil zeitlosen,Oberbegriff des Handelns Gottes arbeitet und die basileia-Verkündigung Jesu so auf den Gemeinplatz vom Handeln Gottes unter den Menschen reduziert.[67]

Näher beim Text bleibt KOCH, denn er nimmt die Tatsache ernst, dass von der malkuta nur in eschatologischen Zusammenhängen die Rede ist, in

[65]Regnum dei 268. Vgl. noch zu seinem Hauptanliegen ebd.270: "It appears that the dominical 'kingdom of God' was no cipher in an esoteric view of history. Rather, a contemporary catch-phrase which referred to God was taken up by Jesus to serve as the key term in his vivid assertion that Got is active among us."

[66]Der von CHILTON gewählte Ausgangspunkt Tg Sach 14,9 ist insofern atypisch, als hier ein Substantiv ersetzt wird. Sachlich ist jedoch dasselbe gemeint. Wenn aber CHILTON aus dem Substantiv in M eine Art Wesensaussage ableiten will, ist das völlig überinterpretiert.

[67]Eine solche Methode führt zur Reduktion der biblischen Offenbarung auf Binsenwahrheiten.

denen die Wurzel mlk vorkommt und dass der Ausdruck 'Offenbarung des Reiches Gottes' für den Uebersetzer des Prophetentargums die entscheidende eschatologische Wende bedeutet.[68] Bei der Interpretation des Begriffs malkuta berücksichtigt er jedoch zu wenig die spezifische Redeweise der Targume. "Die aramäische Malkuta de jahwä des Targums meint ein fest umschriebenes 'Reich Gottes' als etwas nach aussen heraus tretendes, ein einst die ganze Erde umgreifendes Machtgebiet und nicht eine vage Königsherrschaft als göttliche Eigenschaft oder fortgesetzte Tätigkeit."[69] Das ist keineswegs so klar, wie KOCH behauptet. Denn bei einem Wort wie malkuta, das ein Feld abdeckt, für das in den modernen Sprachen verschiedene Wörter zur Verfügung stehen, ist die Bedeutung je am konkreten Ort zu bestimmen. Zwar bezeichnet es im Prophetentargum oft die heidnischen Königreiche, aber an andern Stellen ist die Uebersetzung mit Herrschaft oder Königtum ebenso möglich oder sogar notwendig.[70] Im Targum hat das Wort also seine ganze Bedeutungsbreite. Es ist deshalb falsch, wenn KOCH generell behauptet, "dass die Uebersetzung 'Reich' angemessener ist als die sonst bei Neutestamentlern so beliebte 'Königsherrschaft'".[71] Ebenso überschätzt KOCH das Gewicht des Verbs 'offenbaren'. Er bemerkt, dass an keiner Stelle der hebräische Text ein Wort enthält, das an Offenbarung denken lässt. Also trete hier das Anliegen des Uebersetzerkreises besonders zutage. Das stimmt, aber nicht in der Weise, wie KOCH es interpretiert.[72]

[68]Vgl. Offenbaren 162.

[69]Ebd.160. KOCH präzisiert, dass die Malkuta nicht eine bloss vorhandene, abstrakte Grösse ist. "Sie besitzt vielmehr in ihrer räumlichen oder raumähnlichen Erstreckung eine eigene Mächtigkeit, vermag sich durchzusetzen, sich zu offenbaren ... Doch rechtfertigt diese Besonderheit es kaum, von der Uebersetzung 'Reich' abzugehen, weil die Verständlichkeit sonst geringer wird." (ebd.160). KOCH hat offenbar eigene Vorstellungen von Verständlichkeit, denn gerade die erwähnten Aspekte lassen sich im Deutschen bestens mit der Uebersetzung 'Herrschaft' ausdrücken.

[70]Gut möglich z.B. im Tg Jon 2Sam 16,8 1Kg 10,31.34 12,21 15,13 21,7 Jer 7,8 8,6 Ez 17,22.23f. 29,2.9 30,21.24.25 31,4.6.12 32,7 Am 9,11; vgl. noch die Anm.54 genannten Stellen. Notwendig ist es Ri 9,9.11.13 1Sam 14,47 15,28 2Sam 3,10 Jes 17,3 38,12 Jer 51,26 52,31 Ez 16,14.

[71]Offenbaren 159.

[72]Er nimmt als gesichert an, dass Malkuta 'Reich' bedeutet und versucht herauszufinden, wie sich dieses Reich offenbart. So, "dass sich vom Himmel her über dem Berg Zion plötzlich das 'Reich' sichtbar oder zumindest eminent wahrnehmbar und von dem neuen Zentrum aus unwiderstehlich über die Erde wirksam erweist. Gegen alle gegengöttlichen Kräfte ... wird es sich

Beobachtet man genau, wo malkuta eingesetzt wird und was für eine Bedeutung der Terminus 'offenbaren' in den Targumen hat, so stösst man auf den Schlüssel zur Interpretation. Das Abstraktum malkuta wird dort eingesetzt, wo das Verb mlk von Gott ausgesagt wird. Die Konstruktion mit dem Verb glh andererseits ist eine der beliebtesten antianthropomorphen Umschreibungen, wenn es darum geht, eine Aussage über eine Gott beigelegte menschliche Tätigkeit wiederzugeben.[73] Die Wendung 'offenbart wird die malkuta Jahwes' ist nichts anderes als eine targumische Umschreibung für den hebräischen Satz 'Jahwe wird als König herrschen' und diese Umschreibung ist auf den eschatologischen Gebrauch beschränkt. Entsprechend ist auch der Sinn aus dieser Funktion abzuleiten. Malkuta gibt ein Verb wieder, nicht einen statischen Begriff, sodass die im Abstraktum auch enthaltene dynamische Bedeutung beizubehalten ist.[74] Da es um ein zukünftiges Geschehen geht, ist mit der malkuta etwas Neues verbunden. Hier gelingt es nun dem Targum mit dem Verb offenbaren, dieses Neue auch theologisch annehmbar auszudrükken. Denn es geht ja nicht an, dass Gott erst in Zukunft König ist und als solcher waltet. Es ist vielmehr so, dass das königliche Herrschen dann für die ganze Welt sicht- und spürbar wird. Deshalb steht das Ende des Götzendienstes in Zusammenhang mit dieser Offenbarung. So bedeutet die targumische Wendung: Am Ende der Tage wird sich auf dem Berg Zion für die ganze Welt Gott als König offenbaren und seine königliche Aktivität ausüben. Dafür, dass irgendein räumliches Gebilde von irgendwoher auf die Erde kommt, fehlt in den Targumen jeglicher Hinweis und auch die logische Folge aus dem

[72](Forts.) durchsetzen." (ebd.162). Mit ihm setzen sich noch weitere "Wirkungsgrössen" auf Erden durch, wie die Gotteskraft (Vgl. Jes 40,10). KOCH sieht also den dynamischen Charakter des Geschehens. Dass er dann gegen alle Evidenz am statischen Begriff 'Reich' festhält, erklärt sich daraus, dass ihn wie CHILTON ein textfremdes, wenn auch gegenteiliges Interesse leitet: Er will Jesu Verkündigung als apokalyptisch erweisen.

[73]Vgl. GINSBURGER, Anthropomorphismen 443: "Am gewöhnlichsten ist jedoch in diesen Fällen die Umschreibung durch ein einfaches איתגלי ." Strukturell verwandt ist die Wendung mit dem Ausdruck 'offenbaren wird sich der Glanz der Shekina Gottes', welche für Aussagen steht wie 'Gott kommt, geht' etc. Vgl. dazu MUNOZ/LEON, Gloria de la Shekina 31.172-175.169.199-201.211f. 216.228 und zur Bedeutung 419-436. "El plus targumico (bajar YY=revelarse la Gloria de la Shekina de YY.) es sin duda un modelo de traduccion de equivalencia dinamica antiantropomorfica-explicativa." (ebd.427).

[74]Die statischen Aussagen, ausgedrückt durch das Substantiv 'König', werden ja nicht umschrieben.

Gesagten, dass dann ein Königreich Gottes existieren müsse, wird im Targum nicht erörtert.

13.4. Targume zu den Schriften

13.4.1. Targum zur Chronik: Königtum Gottes oder der Davididen?

13.4.1.1. 1Chr 29,23

M: וַיֵּשֶׁב שְׁלֹמֹה עַל־כִּסֵּא יְהוָה ׀ לְמֶלֶךְ תַּחַת־דָּוִיד אָבִיו

Tg:[75] וִיתֵב שְׁלֹמֹה עַל כּוּרְסֵי מַלְכוּתָא עַל פֶּס מֵימְרָא דַיְיָ לְמַלְכָא בַאֲתַר דְדָוִד אֲבוּהִי

'Und es setzte sich Salomon auf den Thron des Königtums, nach der Entscheidung des Wortes Jahwes, um König zu sein anstelle Davids, seines Vaters.'

Die Aussage von M, dass sich Salomo auf den Thron Gottes setzte und als König seinem Vater David folgte, ist korrigiert: Salomo setzt sich auf den königlichen Thron.

13.4.1.2. 2Chr 9,8

M: יְהִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בָּרוּךְ אֲשֶׁר ׀ חָפֵץ בְּךָ לְתִתְּךָ עַל־כִּסְאוֹ לְמֶלֶךְ לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ

Tg: יְהֵא יְיָ אֱלָהָךְ מְבָרָךְ דְאִתְרְעֵי בָּךְ לְמַנָּאָה יָתָךְ מַלְכָּא לְמִתַּב עַל כּוּרְסֵי מַלְכוּתָא לְמֶהֱוֵי מָלֵיךְ קֳדָם יְיָ אֱלָהָךְ

'Gepriesen sei Jahwe, dein Gott, der an die Gefallen hatte, dich als König einzusetzen, zu setzen auf den Thron des Königtums, um zu herrschen vor Jahwe, deinem Gott.'

Gleiche Korrektur wie 1Chr 29,23.

13.4.1.3. 2Chr 13,8

M: וְעַתָּה ׀ אַתֶּם אֹמְרִים לְהִתְחַזֵּק לִפְנֵי מַמְלֶכֶת יְהוָה בְּיַד בְּנֵי דָוִיד

Tg: וּכְדוֹן אַתּוּן אַמְרִין לְאִתְקָפָא קֳדָם מַלְכוּתָא דְמִן קֳדָם יְיָ אִתְיְהִיבַת בְּיַד בְּנוֹי דְדָוִד

'Und jetzt sprecht ihr (davon), obenaufzuschwingen vor dem Königtum, welches von vor Gott in die Hand der Söhne Davids gegeben wurde.'

[75] Tg Chronik ist zitiert nach LE DEAUT /ROBERT, Targum des Chroniques II.

Wieder ist die Identifizierung von Königtum Gottes und Königtum der Davididen, welche der Chronist vornimmt, vermieden. Es ist nicht das Königtum Gottes, sondern das Königtum, das die Davididen von Gott erhalten haben.

13.4.1.4. Das Targum ist aber nicht konsequent. 1Chr 17,24 28,5 wird die Identifizierung nicht korrigiert und 2Chr 7,18 ist sie sogar zusätzlich eingesetzt. Gott zitiert Salomo den Bund, den er mit David geschlossen hat:

M: כַּאֲשֶׁר
כָּרַתִּי לְדָוִיד אָבִיךָ לֵאמֹר לֹא־יִכָּרֵת לְךָ אִישׁ מוֹשֵׁל בְּיִשְׂרָאֵל׃

Tg: דִי גְזַרִית עִם דָוִד אֲבוּךְ לְמֵימַר לָא יִפְסוֹק
לָךְ גְבַר יָתֵיב עַל כּוּרְסֵי מַלְכוּתִי וְשַׁלִּיט עַל יִשְׂרָאֵל׃

'Wie ich einen Bund geschlossen habe mit David, deinem Vater, indem ich sagte: Nicht wird dir fehlen ein Mann, der auf dem Thron meiner Königsherrschaft sitzt und herrscht über Israel.'

1Chr 16,31 ist יהוה מלך nicht umschrieben. 1Chr 29,11 ist hymnisch erweitert und מלוכה durch מלכותא ersetzt.[76]

13.4.2. Targum zu den Psalmen

13.4.2.1. Ps 22,29

M: כִּי לַיהוָה הַמְּלוּכָה וּמֹשֵׁל בַּגּוֹיִם׃

Tg:[77] מטול דמן קדם יהוה מלכותא ושליט בעממיא׃

'Denn von vor Jahwe ist die Königsherrschaft und er herrscht über die Völker.'

Das Targum setzt die Distanz ausdrückende Wendung מין קדם vor 'Jahwe'. Zum Ersatz von מלוכה vgl. 13.3.14.

13.4.2.2. Ps 29,10

M: יְהוָה לַמַּבּוּל יָשָׁב וַיֵּשֶׁב יְהוָה מֶלֶךְ לְעוֹלָם׃

Tg: יהוה בדר טופנא
יתיב על כורסי דינא למיתפרע מנהון ויתיב יהוה על כורסי רחמותא
ושזיב ית נח ומלך על בנוי לעלמי עלמין׃

[76] Vgl. zu Obd 21 (13.3.14).

[77] Tg Ps ist nach LAGARDE, Hagiographa zitiert.

> 'Jahwe sass im Geschlecht der Sintflut auf dem Thron des Gerichtes, um Rache zu nehmen an ihnen und Jahwe sass auf dem Thron des Erbarmens und rettete Noah und herrscht als König über seine Söhne in alle Ewigkeit.'

Es handelt sich um eine midraschartige Erweiterung. Sie betont, dass Gott König über die ganze Menschheit ist, da ja alle Menschen Nachkommen Noahs sind.

13.4.2.3. Ps 68,25

M: רָאוּ הֲלִיכוֹתֶיךָ אֱלֹהִים הֲלִיכוֹת אֵלִי מַלְכִּי בַקֹּדֶשׁ׃

Tg: חמון בית ישראל הליכות שכינתך על ימא אלהא אמרין הליכת אלהא מליך כל עלמא בקדושא׃

> 'Es sah (wörtl. sie sahen) das Haus Israel den Einzug deiner Gegenwart über dem Meer, Gott, sagend: Den Einzug Gottes, des Königs der ganzen Welt in Heiligkeit.'

Der abrupte Personenwechsel von M wird vermieden. Die massive Vorstellung von einer Prozession Gottes in den Tempel wird aufgelöst, indem der Text auf das Schilfmeerwunder bezogen wird. Die Sehenden sind das Haus Israel. Der individuelle Rahmen wird weiter gesprengt durch die Aenderung von 'mein König' in 'König der ganzen Welt'. Geschickt ist der Ersatz von 'Heiligtum' durch das Abstraktum 'Heiligkeit'. V.26 setzt diese Uminterpretation fort. Die Sänger ziehen hinter Moses und Aaron her.[78]

13.4.2.4. Ps 74,12

M: וֵאלֹהִים מַלְכִּי מִקֶּדֶם פֹּעֵל יְשׁוּעוֹת בְּקֶרֶב הָאָרֶץ׃

Tg: ואלהא מלכא דשכינת קודשיה מלקדמין עביד פורקנא בגו ארעא׃

> 'Und Gott, der König, dessen Gegenwart heilig ist seit Anfang, wirkt Erlösung inmitten des Landes.'

Es erstaunt, dass das Targum den Satz 'Gott, mein König von Anfang an' hier in eine allgemeine Aussage geändert hat. An andern Orten wird 'mein König' unverändert belassen (Ps 5,3 44,5 84,4 vgl. 47,7) und Ps 68,25 ist der Wegfall des Personalpronomens durch die Neuinterpretation des ganzen Verses bestimmt.

[78] Ps 68 ist einer der Psalmen, deren Uebersetzung vorwiegend haggadisch ist, vgl. BACHER, Targum zu den Psalmen 466.

13.4.2.5. Die Jahwe-König-Psalmen

Das Targum zu den Psalmen hat den Satz יהוה מלך nicht umschrieben, sondern wörtlich übersetzt (Ps 10,16 47,9 93,1 96,10 97,1 99,1 146,10).

13.4.2.6. Ps 45,7

Immerhin ist verständlich, dass Tg Ps 45,7, wo in M der irdische König mit Elohim angeredet wird,[79] im Targum die Stelle spontan auf Gott gedeutet wird, indem Elohim durch Jahwe ersetzt und 'Glanz' eingefügt wird. Malku hat wie in M adjektivische Bedeutung.

M: כִּסְאֲךָ אֱלֹהִים עוֹלָם וָעֶד שֵׁבֶט מִישֹׁר שֵׁבֶט מַלְכוּתֶךָ׃

Tg: כורסי יקרך יהוה קיים לעלמי עלמין חוטרא תריצתא חוטרא דמלכותך׃

'Der Thron deines Glanzes, Gott, steht in alle Ewigkeit, ein rechtschaffenes Szepter ist das Szepter deiner Königsherrschaft.'

Die folgenden Erwähnungen eines Königs sind jetzt im Targum ebenfalls auf Gott gedeutet, da das Tg V.11 ändert. M spricht von der Tochter, der Braut des Königs. Das Targum ersetzt es durch 'Versammlung Israels', sodass die Aussage V.12 (der König ist dein Herr) sich zwanglos auf Gott bezieht. Dasselbe geschieht V.15 durch den Zusatz 'in Ewigkeit' und V.16 wird aus dem Palast des Königs der Tempel des Königs der Ewigkeit.

13.4.3. Ergebnis: Wenig Bemühung um Konsequenz in den Targumen zu den Schriften

Die Uebersicht über die Stellen in den Targumen zu den Schriften zeigt, dass praktisch keine relevanten Aussagen möglich sind, da diese Targume wenig Bemühen um theologische Konsequenz zeigen. Insbesonders sind sie den Anthropomorphismen gegenüber weniger streng.[80] So lässt sich auch keine bestimmte Theologie des Königtums Gottes ableiten.

[79] Vgl. KRAUS, Psalmen 331.

[80] SHUNARY, Avoidance of Anthropomorphisms hat gezeigt, dass im Tg Ps nur ein Viertel der Anthropomorphismen im engen Sinn (Gesicht, Hand Gottes) umschrieben werden. Vgl. schon GINSBURGER, Anthropomorphismen 444.49. Er führt das darauf zurück, dass die Targume zu den Hagiographen nicht für den Gottesdienst bestimmt waren, ähnlich CHURGIN, Jonathan 20f.

Wesentlichere Ergebnisse zu den Targumen haben sich beim Pentateuch und bei den Propheten gezeigt. Sie sind bei 13.2.8. und 13.3.20. zusammengetragen, sodass sich hier eine Wiederholung erübrigt.

14. KAPITEL : VERSUCH EINER BILANZ

Wenn am Schluss der Untersuchung versucht wird, ein Fazit zu ziehen, so ist zuerst auf die Abschnitte verwiesen, in welchen bereits Ergebnisse zusammengetragen wurden. Diese sollen hier nicht wiederholt werden.[1]

14.1. Das Thema der Königsherrschaft Gottes ist kein Hauptthema der frühjüdischen Literatur

Die Untersuchung der Stellen in der frühjüdischen Literatur, welche von Gott als König oder von seiner Königsherrschaft handeln, bestätigt die häufig vertretene Meinung, dass in den uns erhaltenen Schriften das Thema keine hervorragende Rolle spielt. Es ist nur im Buch Daniel so zentral, dass es das Werk als Ganzes bestimmt. Im 3.Buch der Sibyllinischen Orakel und -in geringerem Masse- im Testament des Moses hat das Thema das Gerüst geprägt.[2] Längst nicht alle Schriften, welche sich mit eschatologischen Themen befassen, kommen auf die Königsherrschaft Gottes zu sprechen. Wo sie es tun, erscheint das Thema oft unvermittelt. Es wird nicht von langer Hand vorbereitet und die Texte verlassen es auch schnell wieder. Die Sache wird nicht eingehend beschrieben, sondern in einigen Strichen angetönt. Trotzdem wird im wesentlichen klar, was gemeint sein muss. Ein solches Phänomen setzt voraus, dass die Sache soweit bekannt war, dass sie keiner langen Erklärungen bedurfte.

14.2. Königsherrschaft Gottes als Symbol, nicht als genau definierter Begriff

Wie ist dieser Sachverhalt zu erklären? Einen gangbaren Weg hat PERRIN gewiesen. Er sieht im Vorstellungskomplex von der Herrschaft Gottes ein Symbol. Der Inhalt des mit dem Symbol verbundenen Mythos, d.h. die Summe von Ueberlieferungen, welche das Symbol wachruft, also diejenige inhaltliche Füllung, welche immer vorausgesetzt werden kann, dürfte jedoch nicht so genau umrissen gewesen sein, wie PERRIN es vorgeschlagen hat.[3]

[1] Vgl. 2.11 3.3.5 3.6.7 3.7.10 3.8.6 3.9/4.3 5.1.10 6.6 7.1.7 7.2 8.1.5 8.2.6 8.3.6.4 8.3.7 9.6 10.2.3 11.9 12.4 13.2.7 13.3.19 13.4.3.

[2] Vgl. noch die Tabelle Nr.2

[3] Vgl. 2.9.2, bes. 2.9.2.2.

Gott als König, der seine Herrschaft ausübt und ausüben wird -das rief eine Fülle von Assoziationen wach an Erfahrungen mit irdischen Herrschern, an Idealvorstellungen von Herrschaft und, im jüdischen Kulturbereich, natürlich an biblische Traditionen. Dass Gott König ist, sein irdischer Palast der Tempel ist, dass er im Himmel thront und den Lauf der Schöpfung in den Händen hält, ist Ueberzeugung des Alten Testamentes. Den Glauben, dass Gott Israel erwählt hat, einen Bund mit ihm geschlossen hat, dass er zu seinem Volk steht, kurz, den Heilswillen Gottes gegenüber Israel drückt das Alte Testament in vielfältigen Bildern und Traditionen aus. Besonders die prophetische Verkündigung sieht den Heilswillen Gottes weniger oder nicht ausschliesslich in den Ereignissen der Vergangenheit und in den gegenwärtigen Institutionen verwirklicht, sondern stellt seine Realisierung in der näheren oder ferneren Zukunft in Aussicht. (Damit kann sie auch an Bedingungen geknüpft werden.) Eines der gewählten Bilder ist das eines idealen Königs, Gottes selber, der vom Zion aus über Jerusalem und über sein Volk herrscht. Es ist, wie andere auch, zu einem Symbol für den Heilswillen Gottes geworden. Das ist es schon im Alten Testament, wo die entsprechenden Texte keine grundsätzlichen Beschreibungen bieten, sondern auf Bekanntes anspielen. Das Bekannte ist das Königtum der irdischen Könige, welches seiner Mängel befreit wird, wenn es auf Gott übertragen wird.

Man könnte statt von Symbol auch von assoziativer Redeweise sprechen. Jedenfalls steht hinter unseren Texten nicht das in der europäischen Geistesgeschichte hochgeschätzte Bemühen um begriffliche Eindeutigkeit und Klarheit.

Wenn man mit diesem abendländischen Ideal an die Texte geht, stösst man auf Schwierigkeiten. Die Forschungsgeschichte zu unserem Thema hat gezeigt, dass strenge Begriffsbestimmungen und die Versuche, die einzelnen Aspekte des Begriffs auseinanderzuhalten und klare Alternativen zu schaffen, zu keinen überzeugenden Ergebnissen geführt haben.

Das ist nicht erstaunlich, denn in den frühjüdischen Schriften kommen die verschiedenen Teilaspekte, wie die Tatsache, dass Gott König ist, also jetzt schon wirkt, und dass er seine Macht aktivieren wird, wenn er zum Heil seines Volkes eingreifen wird, nebeneinander in derselben Schrift vor.[4]

[4]Vgl. die Tabelle Nr.1.

Insbesondere hat die begriffliche Klärung der Unterschiede zwischen dem gegenwärtigen und dem künftigen Königtum Gottes die Autoren kaum beschäftigt. (Erst in den Targumen und in der rabbinischen Literatur ist ein solches Bemühen spürbar.)

Dass die Träger der biblischen Ueberlieferung in Bildern und Erzählungen denken und nicht in abstrakten systematischen Abhandlungen, zeigt sich an unserem Thema deutlich. Bei der vielfältigen jüdischen Zukunftserwartung handelt es sich weniger um systematische Lehren als vielmehr um visionäre Bildfolgen und übernommene Vorstellungen, welche immer auch zur Standortbestimmung in der Gegenwart dienten.[5] Sie lassen sich deshalb schwer auf einen Begriff bringen. Wenn man es jedoch versucht, wird der Begriff so allgemein und abstrakt (wie z.B. der Heilswille Gottes), dass er zu einer Leerformel zu werden droht. Hier liegt eine der wesentlichen Grenzen von Entmythologisierung: die Uebersetzung der Bilder in Begriffe erschwert die Möglichkeit des Ergriffenseins und damit die Weitergabe von Glauben überhaupt.

Den Versuch, die Tradition vom Königtum Gottes mit Hilfe des Symbolbegriffes zu fassen, rechtfertigen auch die inhaltliche Vielfalt der Stellen, welche Gott als König bekennen und die Unmöglichkeit, die Belege auf eine bestimmte Gruppe oder Zeit einschränken zu können. Es wäre zu prüfen, ob dieser Versuch nicht auch bei andern Themen des jüdischen Glaubens angebracht wäre. Einen Versuch in diese Richtung hat eine Strömung der alttestamentlichen Wissenschaft unternommen und das Phänomen der Wiederaufnahme von Traditionen mit dem Begriff der 'relecture' einzufangen versucht. Demgegenüber wurde eingewendet, die Anspielungen auf bestimmte Texte seien zu vage. Vielleicht ist der Begriff etwas ungünstig, da er zu stark an schriftlich geprägte Kulturen erinnert. Nun war zwar das nachexilische Judentum durch die Heilige Schrift und die Schriftgelehrten geprägt. Mit dem Aufkommen der Synagoge wurde es aber auch zu einer 'Erzählreligion', in welcher bei den Gläubigen mit einer Kenntnis der Bibel zu rechnen ist, welche es erlaubt, mit 'Zitaten', Anspielungen, Wiederaufnahmen und Neuinterpretationen zu arbeiten, ohne die grundlegenden Texte zuerst wiederholen zu müssen. Ein solches Vorgehen scheint mir auch bei den frühjüdischen Herrschaft-Gottes-Texten vorzuliegen und diesen Sachverhalt will der Begriff 'Symbol' charakterisieren.

14.3. Die frühjüdischen Texte als Fortsetzung der alttestamentlichen Tradition

Wenn in den frühjüdischen Texten die verschiedenen Aspekte der Königsherrschaft begrifflich nicht scharf auseinandergehalten werden, dann stehen sie damit in der alttestamentlichen Tradition. Denn eine scharfe Trennung ist schon im AT als Ganzem nicht möglich. Wenn es auch stimmt, dass den Pentateuchtraditionen die Thematik des Königtums Gottes von Haus aus fremd ist, so zeigen doch die Psalmen eine Vermischung der Traditionen und eine

[5] Vgl. MAIER, Geschichte 55.

umfassende Konzeption des Königtums Gottes. Jahwe ist Gott und alles, was er als Gott tut, tut er auch als König. So werden in den Psalmen auch die Pentateuchtraditionen mit Gott als König in Verbindung gebracht, und Ex 15 ist ein solcher Psalm in den Pentateuch einbezogen worden. Aber auch prophetische Traditionen zum Königtum Gottes widerspiegeln sich in den Psalmen. Der assoziative, symbolische Charakter der Texte zum Königtum Gottes ist schon im AT vorhanden und das Symbol wird auch evoziert, wenn auch -aufs Ganze gesehen-, weniger häufig als andere.

14.4. Hermeneutische Konsequenzen des symbolischen Charakters der Rede von der Herrschaft Gottes

Ist einmal der assoziative, symbolische Charakter der Rede vom Königtum Gottes erkannt, dann ist es richtig und notwendig, jeden Text für sich zu betrachten, damit die spezifische Ausformung des Symbols zutage tritt und die Absicht, welche der Verfasser damit im Ganzen seines Werkes verfolgt. Dies ist in den einzelnen Kapiteln zusammengetragen und es hat sich als fruchtbarer für die Interpretation des Werkes wie auch für die Erhellung der Frühjudentums erwiesen als der Versuch, aus den Texten eine Reich-Gottes-Vorstellung zu abstrahieren, welche dann notwendigerweise sehr flach und allgemein erscheint.

Es erweist sich auch nicht als zweckmässig, die ganze eschatologische Erwartung des Frühjudentums mit dem Symbol der Gottesherrschaft zusammenzufassen. Wenn ein Verfasser den Anbruch der Heilszeit mit einem andern Symbol (z.B. Gericht, neuer Aeon) bezeichnen will, stellt er andere Aspekte in den Vordergrund, welche nicht vorschnell nivelliert werden dürfen.

14.5. Geschichtliche Umstände, welche den Rückgriff auf das Symbol der Herrschaft Gottes begünstigten

Es zeigt sich, dass unter bestimmten historischen Konstellationen vermehrt auf das Symbol der Königsherrschaft zurückgegriffen wurde, um eine Botschaft auszudrücken. Zur Zeit der hellenistischen Gefahr, welche unter Antiochus IV den jüdischen Glauben aufzulösen drohte, wurde das Symbol aktualisiert in Kreisen der 'Frommen', welche den jüdischen Glauben verteidigen wollten und mit ihren Werken die Hoffnung auf Rettung aus der Not stärken wollten: Wenn Israel umkehrt und am Glauben, am Gesetz,festhält, wird Gott seine Herrschaft offenbaren und Israel retten (TM I, Kap.5). Mag der irdische König noch so mächtig erscheinen, Gott hat die Herrschaft in

der Hand und er wird sie Israel geben (Dan, Kap.3.8).

Die Erfahrung der Rettung aus dieser Gefahr hat dann in der weniger stark situationsgebundenen Erbauungsliteratur Anlass zu verschiedenen Verfolgungs- und Rettungserzählungen gegeben, in welchen die Rede von Gott als König sorgfältiger im Gesamten des Werkes verankert ist (Kap.6) als in vormakkabäischen Werken (Kap.4). Es handelt sich dabei meist um Gebete, die an Gott, den König, gerichtet sind. Offenbar empfand man die Rettung aus der Not als Werk des Königs. Das beeinflusste auch die tradionellen jüdischen Gebete, in denen die Bitte um Befreiung auch auf das Symbol der Königsherrschaft zurückgreift.[6]

In politisch-religiösen Krisenzeiten, welche eine gewisse Aehnlichkeit mit der Makkabäerzeit aufwiesen, wurde das Symbol aktualisiert in Kreisen, welche aus den Chasidim hervorgegangen sind, bei den Pharisäern. Die Psalmen Salomos taten das, als Pompeius den Tempel betrat, und ein Redaktor überarbeitete das Testament des Mose, als bei den Wirren nach dem Tod des Herodes erneut römische Truppen im Tempel standen (Kap.7).

Auffallend ist, dass sonst nach der Zeitenwende das Symbol kaum mehr evoziert wird. (Eine Ausnahme bilden vielleicht die Sikarier/Zeloten, von denen wir jedoch keine eigenen schriftlichen Zeugnisse haben.[7]) Das hängt vielleicht damit zusammen, dass sich in den jüngeren Pseudepigraphen das Interesse zunehmend von geschichtlichen Ereignissen auf die Beschreibung der himmlischen Welt, auf Aufschlüsse über die Freuden und, mit grösserer Akribie, die Strafen nach dem Gericht verlegt.

14.6. In welchen Gruppierungen war das Symbol lebendig?

Wie die bisher erwähnten Texte zeigen, lebte der Glaube an das Königtum Gottes in gesetzestreuen jüdischen Kreisen, welche zu den Chasidim gehörten und bei ihren gemässigten Nachfolgern, den Pharisäern. Diese dürften den Glauben auch in dem von ihnen religiös betreuten Volk wachgehalten haben. Das lassen jedenfalls die Evangelien vermuten, da sie bei der Beschreibung der Verkündigung Jesu die Sache der Königsherrschaft Gottes als bekannt voraussetzen.

[6] Vgl. Kap.7 Anm.89.

[7] Vgl. Kap. 1.4.

Dass das Symbol jedoch im gesamten jüdischen Bereich bekannt war, zeigen die schwer einzuordnenden Testamente der Zwölf Patriarchen (Kap.9) und die eindeutig der Diaspora zugehörige Weisheit Salomos (Kap.11). Bei beiden ist ersichtlich, wie das altbekannte Symbol mit moderneren eschatologischen Ansichten kombiniert werden konnte. Noch deutlicher wird die Transpositionsmöglichkeit des Symbols bei den Sibyllinischen Orakeln, wo es zur Grundlage einer sich heidnisch gebenden Gattung wird (Kap.10). Diese drei Werke sind insofern ähnlich, als sie nicht in einem historischen Krisenmoment Hoffnung wecken wollen, sondern paränetische oder propagandistische Zwecke haben. Die Eschatologie ist stärker in einen lehrhaften oder ethischen Kontext eingebettet.

Hingegen zeigen die Schriften aus Qumran und von verwandten Gruppen (Kap.8), dass hier das Symbol zwar aus der allgemein-jüdischen Tradition übernommen ist. Das lassen die vorqumranischen Werke (Jub, Hen und Teile von 1QM) erkennen. Es sind jedoch keine Anzeichen vorhanden, dass es in Qumran als lebendiger Bestandteil der Tradition bei Gelegenheit aktiviert wurde. Es dürfte sich bei den qumranischen Texten eher um Reminiszenzen handeln.

Die Uebersetzungen zeigen kein besonderes Interesse am Symbol. Die LXX gibt im wesentlichen eine korrekte Interpretation der hebräischen Texte (Kap.12). Die Targume sind insofern interessant, als sie von theologischen und pastoralen Rücksichten geprägte Uebersetzungen sind. Der Einfluss der Synagoge ist spürbar: Die biblischen Texte dienen zur Erbauung und Unterweisung, sodass die Bilder ausgedeutet und die Aussagen theologisch miteinander in Einklang gebracht werden. (Aehnliche Bemühungen zeigen sich bereits in der LXX, wenn auch weniger ausgeprägt.) Neben den inkonsequent gehandhabten Vorbehalten bildhafter, insbesondere anthropomorpher, Redeweise gegenüber, dürfte in der Wendung vom Offenbaren der Herrschaft Gottes ein Versuch vorliegen, den Zusammenhang zwischen der gegenwärtigen und der kommenden Herrschaft Gottes begrifflich zu klären (Kap.13).

In den jüdischen Gebeten und in der rabbinischen Literatur[8] bezeichnet das Symbol gelegentlich die Befreiung von der Fremdherrschaft. Daneben steht die Auffassung, dass durch das Bekenntnis zum Monotheismus und das

[8] Vgl. Anm.6 und Kap.8 Anm.17.

Halten der Gebote die Herrschaft Gottes anerkannt wird. Für diese Konzeption finden sich wenige ältere Spuren in der frühjüdischen Literatur (2Makk 1,7 Jub 12,19 50,9).

14.7. Herrschaft Gottes oder Reich Gottes?

Die Untersuchung der Texte zeigt, dass sich hinter der gelegentlich hochgespielten Alternative 'Reich Gottes' - 'Herrschaft Gottes' ein Uebersetzungsproblem verbirgt. Die modernen Sprachen kennen verschiedene Begriffe, um das Ausüben der Herrschaftsgewalt von ihrem institutionellen Rahmen zu unterscheiden. Im hebräischen malkut sind beide Aspekte noch vereint. Zudem sind solche Abstraktbildungen zwar in frühjüdischer Zeit häufiger als in alttestamentlicher, aber ihre verbale Komponente ist noch stark spürbar. Sie scheinen oft bloss den Zweck gehabt zu haben, anthropomorph empfundene Wendungen zu umschreiben. Der Satz 'Gott, deine Herrschaft währt von Geschlecht zu Geschlecht' heisst nichts anderes als 'Gott, du herrschest ewig'. In andern Fällen dienen die Abstrakta als Adjektiversatz. 'Der Tempel deiner Königsherrschaft' ist gut deutsch 'dein königlicher Tempel'. Man darf sich von den Abstraktbildungen nicht irreführen lassen und nur an diesen Stellen nach Reich-Gottes-Vorstellungen suchen, während man die Texte, welche von Gott als König oder, verbal, von seinem Herrschen sprechen, ausser acht lässt. Die Exegese der Texte hat gezeigt, dass die Stellen, welche Abstraktformulierungen aufweisen, keine besondere Gruppe bilden, sondern dass von Fall zu Fall die Uebersetzung in moderne Sprachen variieren kann. Wo das Abstraktum nicht einfach Adjektiversatz ist, zeigt sich jedoch, dass die verbale Komponente noch stark spürbar ist, sodass eine Uebersetzung mit 'Herrschaft', 'Macht' meist treffender ist als mit 'Reich'.

14.8. Was ergibt sich aus der religionsgeschichtlichen Untersuchung des Frühjudentums für die Interpretation der Basileia-Verkündigung Jesu?

Bei der hier vertretenen hermeneutischen Position müssen die neutestamentlichen Texte zuerst für sich ausgelegt werden. Es muss aus dem NT selber herausgelesen werden, was Jesus mit seiner Verkündigung von der Nähe der Herrschaft Gottes gemeint hat. Dieser Problemkreis kann hier natürlich nicht behandelt werden -das gäbe eine weitere Arbeit.[9] Der religionsge-

[9] Vgl. die ntl Theologien und Monographien (Kap. 2.7) und SCHLOSSER, Règne de Dieu. Zur neueren Entwicklung der Forschung ebd.50-64. Für die Literatur vgl. ThW X 1009-1014.

schichtliche Vergleich kann jedoch Hilfen für das Verständnis des NT geben und auch bestimmte Auslegungen als wahrscheinlicher in ihrer Zeit erweisen als andere. (Damit soll nicht die Möglichkeit von Originalität geleugnet werden. Wenn etwas wirklich neu ist, muss es jedoch als solches in den Texten greifbar sein -sonst wäre es ja unverständlich.)

Schon eine erste Betrachtung der Verkündigung Jesu zeigt, dass der symbolische Charakter des Redens von der Königsherrschaft Gottes beibehalten wurde. Die Adressaten kennen das Symbol und Jesus geht in den Gleichnissen auf unterschwellige Fragen ein und präzisiert seine eigenen Vorstellungen.

Nirgends in der frühjüdischen Literatur steht die Herrschaft Gottes jedoch so im Zentrum der Verkündigung wie bei Jesus. Entsprechend finden sich bei Jesus auch viel mehr Präzisierungen des Symbols.

Zu Jesu Zeiten gab es keine so extreme politisch-religiöse Verfolgungssituation wie unter Antiochus IV, wenn auch das Verhältnis zu den Römern nicht problemlos war. Jesus entwickelt seine Aktualisierung des Symbols der Königsherrschaft Gottes deshalb nicht von einer Antithese zu den Weltreichen aus. Wenn die Zeit drängt, dann nicht von der politisch-gesellschaftlichen Situation her. Das Volk ist nicht so verfolgt (Dan, TM) und Teile davon sind nicht so sündenfrei (TM), dass Gott deswegen eingreifen müsste. Jesus verbindet seine Ankündigung deshalb mit dem Ruf zur Umkehr. Eine gewissse synergistische Komponente ist bei Jesus vorhanden, jedoch nicht in dem Sinn, dass die Umkehr oder die Treue zum Gesetz die Herrschaft Gottes herbeiführen würde (TM, TDan 5,13). Es ist vielmehr so, dass die Nähe oder das Schon-Gekommensein einen Impuls für die Umkehr geben kann. Die Umkehr bzw. das Vertrauen auf Jesus und seine Botschaft geben Anteil an der Gottesherrschaft. Das Verhältnis von Gottes Herrschaft und dem Tun des Menschen ist dabei nicht völlig geklärt. Jedoch hat das Handeln Gottes Priorität. Der Mensch kann sich die Herrschaft Gottes nicht verdienen. Er kann höchstens Antwort auf das Angebot geben. Deshalb eröffnet Jesus auch eine Sammelbewegung, die im Grunde für alle offen ist, für ganz Israel, zu der aber nicht alle Israeliten kommen wollen. Der Intention nach gilt die Botschaft ganz Israel, faktisch bewirkt sie eine Scheidung. Hier liegt ein Unterschied zu Dan und TM vor, während andere Schriften wie Weish, Sib, PsSal eine Trennung von Gerechten und Sündern erwarten.

Wie jedoch schon das Wort sagt, handelt es sich bei der Herrschaft Gottes grundsätzlich um ein Tun Gottes. Wenn die ntl Forschung erwiesen hat, dass die Ansicht der liberalen Theologie dem NT nicht gerecht wird, dass das Reich Gottes eine ethische Grösse sei, welche sich dort zeige, wo der Mensch Gott als den Vater Jesu Christi anerkenne und durch sein Leben dies bezeuge und dass das Reich Gottes unter den Menschen so allmählich wachse, so wird dieser Nachweis von der frühjüdischen Literatur gestützt. Wo von der Herrschaft Gottes die Rede ist und nicht die immerwährende Herrschaft gemeint ist, haben die Stellen eschatologischen Charakter. (Für die wenigen ethisierenden rabbinischen Stellen finden sich nur spärliche Vorstufen.) Das Symbol dient zur Bezeichnung des von Gott erhofften Heiles und wenn die eigenen Züge, welche Jesus anbringt, dies nicht ausdrücklich bestreiten, so gilt dieser Zweck auch bei ihm.

Wenn die ntl Forschung zum Ergebnis kommt, dass Basileia je nach Kontext mit Herrschaft oder Reich übersetzt werden muss und dass, aufs Ganze gesehen, eine starke dynamische Komponente spürbar ist, so wird das auch wieder durch die Texte aus der Umwelt gestützt.

Wenn die ntl Forschung feststellt, dass bei Jesus die Gerichtsverkündigung hinter der Heilsverkündigung zurücktritt, so stützen das die frühjüdischen Texte. Denn das Symbol dient auch hier zur Bezeichnung des Heiles Israels. Wenn damit auch ein Gericht verbunden ist, so steht dieses nicht im Zentrum.

Wenn Jesus das Symbol der Königsherrschaft Gottes aufnimmt, so bewegt er sich im Rahmen des Frühjudentums. Wie die Autoren einzelner frühjüdischer Schriften, benützt er das Symbol auf eigene Weise. Insbesondere setzt er es ins Zentrum seiner Botschaft. Deshalb gewinnt seine Ausformung besondere Prägnanz. Er knüpft an Vorhandenes an und bringt Eigenes. Sein Interesse liegt nicht am genauen Zeitpunkt der Aufrichtung der Herrschaft Gottes, auch nicht am Untergang anderer Reiche, sondern an der Offenbarung des Gottes, dessen Herrschaft erwartet wird. Seine Originalität liegt meines Erachtens darin, dass er das Symbol von seiner Erfahrung Gottes her angeht. Gott ist für Jesus abba, Vater -und das prägt Gottes Herrschaft.

Indem Jesus dem alttestamentlichen und frühjüdischen Symbol eine eigene Ausleuchtung gibt, ist er im Rahmen des Frühjudentums fassbar. Er muss

nicht aus seiner Zeit isoliert werden. Im Gegenteil, gerade in seiner Zeit ist er zuhause. Deshalb konnte er auch verstanden werden, Jünger berufen und Glauben finden.

(Abgeschlossen im Frühjahr 1983)

TABELLEN

Tabelle I

Die folgende Tabelle ermöglicht eine rasche Uebersicht über die zeitliche und gruppenmässige Streuung der Texte zum Königtum Gottes.

Für die Zeitachse habe ich eine variierende Skala gewählt, um die Belege, welche sich in der Makkabäerzeit häufen, etwas genauer einordnen zu können. Die Makkabäerzeit habe ich gerechnet vom Beginn des Aufstandes des Mattatias 167 v. Chr. bis zur Bestätigung Simons als Hohepriester, Stratege und Ethnarch 140 v. Chr. Die Hasmonäerzeit geht dann bis zum faktischen Antritt des Königtums durch Herodes im Jahre 37 v. Chr. Die gestrichelte Linie im Jahre 152 bezeichnet das Jahr der Uebernahme der Hohepriesterwürde durch Jonathan. Dieses Ereignis führte dann zur Gründung von Qumran. Eigentliche Qumranschriften können nicht älter sein. Der senkrechte Strich neben dem Namen eines Werkes umreisst den Zeitraum, in welchem es entstanden ist.

Bei den Gruppierungen habe ich unter der Rubrik 'Gesetzestreue' jene Werke eingetragen, welche ein glaubenstreues Judentum vertreten, jedoch keine Anhaltspunkte für eine genauere Situierung geben. Einzig Judit kann man als makkabäerfreundlich bezeichnen. Schriften, welche älter sind als die Gründung von Qumran, die aber Elemente aufweisen, welche in Qumran gepflegt wurden, und von welchen auch Fragmente in Qumran gefunden wurden, habe ich als Vorgänger von Qumran bezeichnet. Bei der Henochliteratur sind viele Fragen der neueren Forschung noch nicht grundlegend diskutiert. Deshalb habe ich die Henochliteratur in eine eigene Sparte verlegt. Auch wäre sonst die Darstellung in der Sparte Qumran zu verwirrend geworden. Unter 'Diverses' ist aufgeführt, was in der Forschung sehr kontrovers beurteilt wird. Die Sparte 'Uebersetzungen' dient nur dazu, ihre Entstehungszeit im Verhältnis zu den andern Schriften darzustellen.

Unter der Rubrik 'andere Pseudepigraphen' habe ich Werke eingetragen, in welchen vom Königtum Gottes nicht die Rede ist und welche von CHARLESWORTH, Pseudepigrapha, der ersten Gruppe der Pseudepigraphen zugerechnet werden (vgl. 22). Die Datierungen sind, dem Stand der Forschung entsprechend, oft hypothetisch. Diese Spalte soll Vergleichsmöglichkeiten bieten und verhindern, dass die Belege für unser Thema isoliert gesehen werden. Schon ein erster Blick zeigt, dass die uns interessierenden Texte vor allem im 2. und 1. Jh. v. Chr. anzutreffen sind, während der Schwerpunkt der 'anderen Pseudepigraphen' im 1. und 2. Jh. nach Chr. liegt.

Die den Namen beigefügten Zeichen geben Auskunft über die Art, wie vom Königtum Gottes die Rede ist:

▲ Gottes ewiges bzw. zeitlich nicht festgelegtes Königtum ist thematisiert.
■ Gott als König und sein Handeln stehen in eschatologischer Bedeutung.
● Gott wird in einem Gebet mit König angeredet.
▬ Andere Belege

Tabelle II

Die Tabelle II ermöglicht eine rasche Information über die im Hauptteil der Arbeit besprochenen frühjüdischen Stellen zum Königtum Gottes. Natürlich sind in Tabellen nur undifferenzierte Aussagen möglich. Die Werke sind alphabetisch geordnet. Mit Hilfe der Spalte 'Umfang' kann die Grösse des Werkes geschätzt werden. Um Vergleiche zu ermöglichen, habe ich die Zahl der Seiten in der Uebersetzung von KAUTZSCH angegeben. Ein Stern * bedeutet, dass die Stelle in einem Gebet steht. Hat die Stelle eschatologische Bedeutung, ist das in der entsprechenden Spalte angegeben. (x) bedeutet, dass der Kontext eschatologisch ist.

P A L A E S T I N A

Zeit | Gesetzestreue | Chasidim | Pharisäer | Qumran u. Vorgänger | Henochlit. (Qumrannah) | Diverses

Pers.
300
250
200
167
152
150
100
50
37
0
50
100
200

Sir 50
Sir 51
ZusEst
Jdt
ZusDan
2Makk

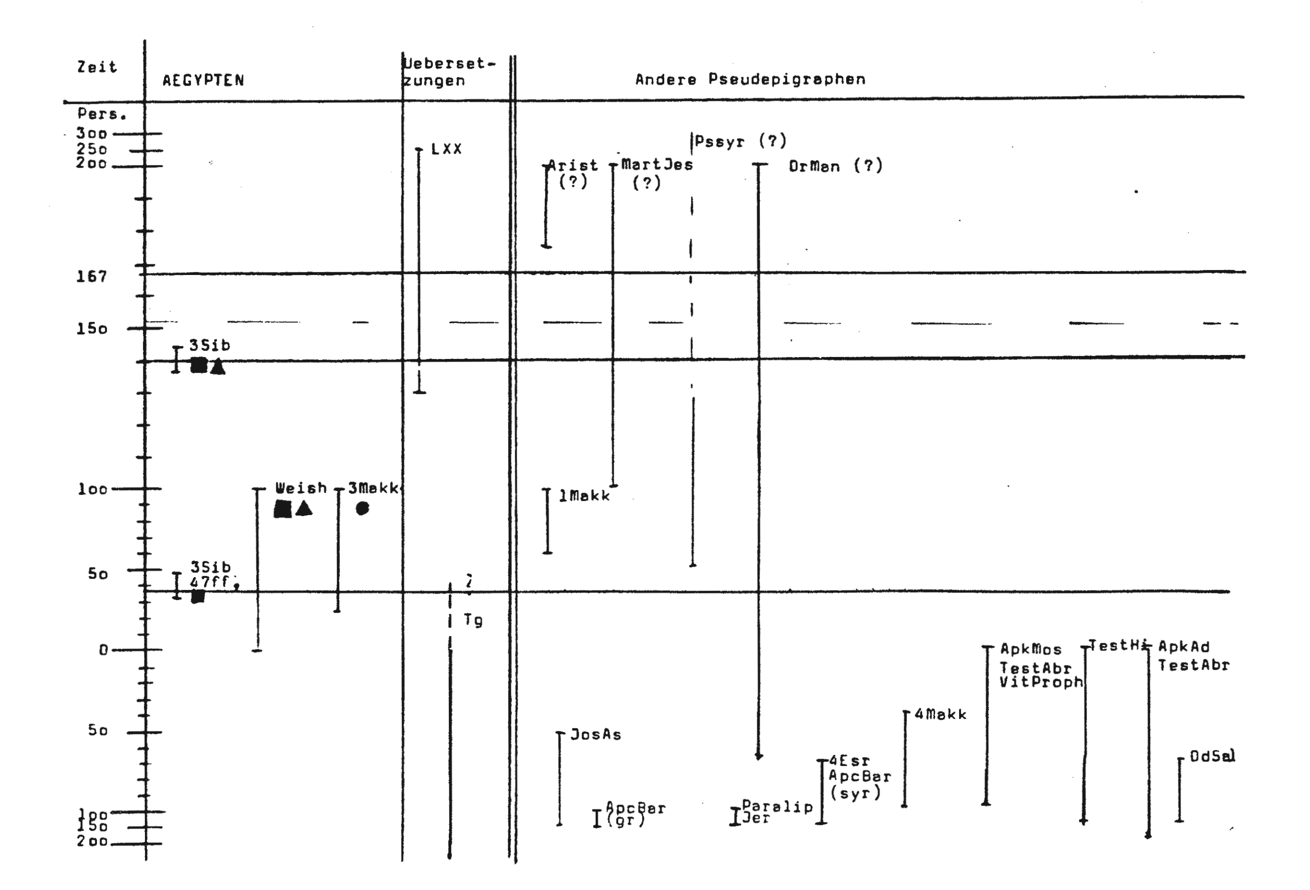
TMI
Dan

PsSal
TMII

Jub
1QM
4QSir
1QSb
11QMelch

Hen 6-19
Hen 1-36
10WApk
Hen83-90
Hen 91-107
Hen 37-72

Tob
3Esr
TestXII
Hen(sl)
Hen(hebr)



Zeit
AEGYPTEN
Uebersetzungen
Andere Pseudepigraphen
Pers.
300
250
200
167
150
100
50
0
50
100
150
200
3Sib
Weish
3Makk
3Sib 47ff.
LXX
Tg
Arist (?)
MartJes (?)
Pssyr (?)
OrMan (?)
1Makk
JosAs
ApcBar (gr)
Paralip Jer
4Esr
ApcBar (syr)
4Makk
ApkMos
TestAbr
VitProph
TestHi
ApkAd
TestAbr
OdSal

TABELLE II

WERK	ENTSTEHUNG	UMFANG Kapitel	S.bei KAP	NOMEN	VERB	ABSTRAKTUM	ESCHATOL. BEDEUTUNG	KAPITEL	SEITE
Daniel	166-164 v.	12(14)				2,44	x	3.8.2.	119
						3,33 4,31		3.8.3.	120
				4,34				3.8.3.	120
						6,27		3.8.4.	121
						7,14.27	x	3.8.5.	122
Dan (Zus)	2.H.2.J.v.					3,54 *		6.3.	182
3 Esr	2.H.2.J.v.	9	21	4,46.58				6.5.2.	192
Est (Zus)	2.H.2.J.v.			C2*8*				6.2.2.	181
				C 14*				6.2.3.	181
Henoch		108	75						
1-36	3.J.,z.T.	36	22	9,4*				8.2.2.2.	243
	älter			12,3				8.2.2.3.	244
				25,3.5			(x)	8.2.2.4.	244
				25,7				8.2.2.6.	245
				27,3			(x)	8.2.2.5.	245
83-90	Makk	8	10	84,2*5*		84,2*		8.2.3.	246
91-105	Makk/Hasm	15	10			93,7 91,13	(x)	8.2.4.2.	250
37-71	um 100 n.	35	20	63,4*				8.2.5.2.	255
						41,1		8.2.5.3.	256
2Hen,3Hen	1.J.n.Chr.							8.2.7.	258
Jub	2.J.v.(z.T. (z.T.)	50	81	1,27			x	8.1.2.	232
						12,19		8.1.3.1.	234
						50,9		8.1.3.2.	235
						16,18 33,20		8.1.4.	235
Jdt	Makk	16	16	9,12 *				6.1.2.	177

WERK	ENTSTEHUNG	UMFANG Kapitel	S.bei KAP	NOMEN	VERB	ABSTRAKTUM	ESCHATOL. BEDEUTUNG	KAPITEL	SEITE
2 Makk	16ov.-7o n.	15	34			1,7		6.4.2.	186
				1,24*				6.4.3.1.	188
						2,17		6.4.3.3.	189
				7,9				6.4.3.2.	189
				13,4				6.4.4.	190
3 Makk	1.J.v.Chr.	7	13	2,2*9*13*				6.7.2.	195
				6,2*				6.7.3.	197
Ps Sal	6o-4o v.	18	18	2,3o.32				7.1.4.	207
				5,19		5,18	x	7.1.5.	213
				17,1.34. 46		17.3		7.1.6.	218
Qumran									
1QS	um 15o v.?	11						8.3.3.1.	267
1QSb	um 1oo v.?	5				4,26		8.3.3.1.4.	271
4QSirSab				Z.16		Z.25		8.3.3.2.2.	275
4QShir								8.3.3.3.	277
1QH								8.3.3.4.	278
Diverse								8.3.3.5.	279
4QFlor					I,3		(x)	8.3.4.2.	281
11QMelch					3II,16.23		(x)	8.3.4.3.	284
5Q1o				I,3				8.3.4.4.	291
1QM	2.-1.J.V.	19				6,6	x	8.3.5.2.	296
					12,3*		x	8.3.5.3.	299
				12,8*		12,7*		8.3.5.3.	299
LXX								12.	377
3Sib	um 14o v.	828	17	3,499			(x)	1o.2.2.4.1.	340
		Verse		3,56o			(x)	1o.2.2.4.2	341
				3,616			(x)	1o.2.2.4.3	342
				3,715			(x)	1o.2.2.4.4.	344

TABELLE II (Forts.)

WERK	ENTSTEHUNG	UMFANG Kapitel	S.bei KAP	NOMEN	VERB	ABSTRAKTUM	ESCHATOL. BEDEUTUNG	KAPITEL	SEITE
3Sib (Forts)	um 14o					3,767	x	1o.2.2.4.5	348
				3,808				1o.2.2.4.5	348
	um 4o v.Chr.			3,46.55		3,46	x	1o.3.	352
Sir	190-170	51	ca7o	50,15				4.2.1.	133
	Makk			51,1*				4.2.2.2.	136
				51,12[14]*				4.2.2.3.	137
Targum								13.	401
TM	167 v.Chr.	10	6	4,2				5.1.8.	162
						10.10	x	5.1.9.	165
Test XII	1.J.v. ?	12	46		TD 5,13		x	9.2.	319
						TB 9,1		9.3.	324
				TB 10,7				9.4.	327
						TJ 19,11f.		9.5.	329
Tob	2.J.v.Chr.	14	10	1,18				4.1.2.	130
				10,14				4.1.2.	130
				13*		13,1*		4.1.3.	130
Weish	1.J.v.Chr.	19	28			1,14		11.3.	362
					3,8		x	11.4.	365
						5,16		11.5.	369
						6,4		11.6.	371
						6,20		11.7.	372
						10,10		11.8.	373

LITERATURVERZEICHNIS

Für die Literaturverweise im Text werden Kurztitel verwendet. Sie können anhand dieses Literaturverzeichnisses identifiziert werden. Da die Angaben zu den Lexikonartikeln in den Anmerkungen hinreichend sind, werden sie hier nicht wiederholt.

Textausgaben und wichtige Uebersetzungen

ALEXANDRE C., Oracula Sibyllina, editio altera ex priore ampliore contracta, integra tamen et passim aucta, multisque locis retractata, Paris 1869.

BARDTKE H., Die Handschriftenfunde am Toten Meer. Mit einer kurzen Einführung in die Text-und Kanonsgeschichte des Alten Testaments, Berlin 1953.

--- Die Kriegsrolle von Qumran übersetzt: ThLZ 80 (1955) 401-420.

--- Zusätze zu Esther, in: JSHRZ I, 15-62.

BECKER J.,Die Testamente der zwölf Patriarchen (JSHRZ III/1), Gütersloh 1974.

DIE BIBEL. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel, hrsg. von D. Arenhoevel, A. Deissler, A. Vögtle, Freiburg 1968.

Traduction oecumenique de la BIBLE. Edition intégrale. Ancien Testament, Paris [7]1978 (TOB).

BIBLIA HEBRAICA, ed. R.Kittel, Stuttgart [3]1937.

BIBLIA HEBRAICA STUTTGARTENSIA, ediderunt K. Elliger et W. Rudolph, Stuttgart 1977.

BLACK M., Apocalypsis Henochi Graece (PVTG 3), Leiden 1970.

BONWETSCH N.G., Die Bücher der Geheimnisse Henochs. Das sogenannte slavische Henochbuch (TU 3.R. 14.Bd.Heft 3), Leipzig 1922.

BRANDENBURGER E., Himmelfahrt Moses (JSHRZ V/2) Gütersloh 1976.

BRENTON L.L., The Septuagint Version of the OT and Apocrypha with an English translation and with various readings and notes,Grand Rapids 1972 (= London 1844).

BRUNELLO A., La Bibbia seconda la versione dei Settanta, 2Bde., Roma 196o.

BURROWS M., TREVER J.C., BROWNLEE W.H., The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery, Vol.II Fascicle 2: Plates and Translation of the Manual of Discipline, New Haven 1951.

--- The Dead Sea Scrolls, New York 1956.

--- More Light on the Dead Sea Scrolls. New Scrolls and new Interpretations, London 1958.

CARMIGNAC J., La règle de la guerre des fils de lumière contre les fils de ténèbres. Texte restauré, traduit, commenté, Paris 1958.

CARMIGNAC J., COTHENET E., LIGNEE H., GUILBERT P., Les textes de Qumran traduits et annotés, 2vols., Paris 1961-63.

CERIANI A.M., Monumenta sacra et profana ex codicibus praesertim Bibliothecae Ambrosianae opera collegii doctorem eiusdem, T.I Fasc.I, Mediolani 1861.

CHARLES R.H. , The Ethiopic Version of the Hebrew Book of Jubilees otherwise known among the Greeks as He Lepte Genesis edited from four manuscripts (Anecdota Oxoniensia Semitic Series VIII), Oxford 1895.

--- The Assumption of Moses, translated from the Latin sixth century Ms., the unemended text of which is published herewith, together with the text in its restored and critically emended form, edited with introduction, notes and indices, London 1897.

--- The Book of Jubilees or the Little Genesis translated from the Editor's Ethiopic Text and edited with Introduction, Notes, London 19o2.

--- The Ethiopic Version of the Book of Enoch(Anecdota Oxoniensia,Semitic Series XI), Oxford 19o6.
--- The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs edited from nine MSS together with the Variants of the Armenian and Slavonic Versions and some Hebrew Fragments, Oxford 19o8.
--- The Testaments of the Twelve Patriarchs, translated from the Editor's Greek Text and edited with Introduction, Notes and Indices, London 1908.
--- The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English with Introductions and Critical abd Explanatory Notes to the Several Books editied in conjunction with many scholars, 2vols., Oxford 1976-77(=1913).
--- The Book of Jubilees or The Little Genesis, with an Introduction by G.H.Box, (TED Ser.I: Pal.Jew.Texts), London,New York 1917.
CLEMEN C., Die Himmelfahrt des Mose(Kleine Texte lo), Bonn 19o4.
DELCOR M., Les hymnes de Qumran(Hodayot). Texte hébreu, introduction, traduction, commentaire, Paris 1962.
--- Le Testament d'Abraham. Introduction, traduction du texte grec et commentaire de la recension grecque longue suivi de la traduction des Testaments d'Abraham, d'Isaac et de Jacob d'après les versions orientales (SVTP 2), Leiden 1973.
DENIS A.M., Fragmenta pseudepigraphorum quae supersunt graeca una cum historicorum et auctorum judaeorum hellenistarum fragmentis collegit et ordinavit (PVTG III), Leiden 197o.
DIELS H., Die Fragmente der Vorsokratiker, hrsg. v. W.Kranz, Bd.1,Berlin [6]1951.
DIETZFELBINGER Ch., Pseudo - Philo: Antiquitates Biblicae (JSHRZ II/2), Gütersloh 1975.
DIEZ MACHO A., Neophyti 1. Targum Palestinense Ms de la Biblioteca Vaticana. Edicion Principe, 6Bde., Madrid 1968-79.
--- Numeri. Targum Jerushalmi(Biblia polyglotta matritensia Ser.4), Madrid 1977.
DILLMANN A., Das Buch Henoch übersetzt und erklärt, Leipzig 1853.
DJD Discoveries in the Judaean Desert, 7Bde, Oxford 1955-82.
DUPONT-SOMMER A., Les écrits esséniens découverts près de la mer morte, (Bibliothèque historique), Paris 1959.
--- Die essenischen Schriften vom Toten Meer unter Zugrundelegung der Originaltexte übersetzt von W.W. Müller, Tübingen 196o.
ETHERIDGE J.W., The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch. With the Fragments of the Jerusalem Targum, New York 1968 (=1862).
FIELD F., Origenis Hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum graecorum in totum vetus testamentum fragmenta, 2Bde., Hildesheim 1964 (= Oxford 1875).
FLEMMING J., Das Buch Henoch. Aethiopischer Text (TU NF VII.1),Leipzig 19o2.
--- RADERMACHER L., Das Buch Henoch (GCS 5), Leipzig 1901.
FREEDMAN H., SIMON M., Midrash Rabbah translated into English with Notes, Glossary and Indices, 10 Bde., London 1939.
von GEBHARDT O., Die Psalmen Salomo's zum ersten Mal mit Benützung der Athoshandschriften und des Codex Casanatensis hrsg. (TU 13.Bd. 2.Heft), Leipzig 1895.
GEFFCKEN J., Die Oracula Sibyllina (GCS), Leipzig 1902.
GEIGER E.E., Der Psalter Salomo's hrsg. und erklärt, Augsburg 1871.
GEORGI D., Weisheit Salomos (JSHRZ III/4), Gütersloh 1980.
GINSBURGER M., Das Fragemtenthargum (Thargum Jerushalmi zum Pentateuch), Berlin 1899.
--- Pseudo - Jonathan (Thargum Jonathan ben Usiel zum Pentateuch. Nach der Londoner Handschrift (Brit.Mus.add. 27031), Berlin 1903.

HABICHT Ch., 2. Makkabäerbuch (JSHRZ I/3), Gütersloh 1976.
HANHART R., Esther (LXX Gott VIII,3), Göttingen 1966.
--- Esdrae liber I (LXX Gott VIII,1), Göttingen 1974.
--- Maccabaeorum liber III (LXX Gott IX,3), Göttingen 196o.
--- Maccabaeorum liber II copiis usus quas reliquit W. Kappler edidit, (LXX Gott IX,2), Göttingen 1979.
--- Iudith (LXX Gott VIII,4), Göttingen 1979.
HOLM-NIELSEN S., Die Psalmen Salomos (JSHRZ IV,2),Gütersloh 1977.
JAMES M.R., Apocrypha anecdota (Texts and Studies II.3), Cambridge 1893.
JANSSEN E., Testament Abrahams, in:JSHRZ III,2, 193-256.
DE JONGE M., The Testaments of the Twelve Patriarchs. A critical Edition of the Greek Text in Cooperation with H.W. Hollander, H.J. de Jonge, Th. Korteweg (PVTG 1.2), Leiden 1978.
JONGELING B., Le rouleau de la guerre des manuscrits de Qumran. Commentaire et traduction (Diss. Groningen), Assen o.J. (1962).
KAHLE P., Masoreten des Westens II (BWANT 5o), Stuttgart 193o.
KAUTZSCH E., Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes, 2Bde., Darmstadt 1975 (= Tübingen 1900).
KLEIN M.L., The Fragment-Targums of the Pentateuch according to their extant sources (AB 76), 2vols., Rome 1980.
KURFESS A., Sibyllinische Weissagungen. Urtext und Uebersetzung, München 1951.
LAGARDE P. de, Hagiographa chaldaice, Leipzig 1873.
LAPERROUSAZ E.M., Le Testament de Moïse (généralement appelé 'Assomption de Moïse). Traduction avec introduction et notes (Semitica 19), Paris 1970.
LE DEAUT R., ROBERT J., Targum des Chroniques (AB 51), 2 vols., Rome 1971.
--- Targum du Pentateuque. Traduction des deux recensions palestiniennes complètes avec introduction, parallèles, notes et index (Sources chrétiennes), 5 vols., Paris 1978-81.
LEVI I., L'Ecclésiastique ou la Sagesse de Jésus, Fils de Sira. Texte original hébreu, édité, traduit et commenté. Deuxième partie (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences Religieuses, Vol.lo, Fasc. 1-2), Paris 1898-1901.
LOHSE E., Die Texte aus Qumran. Hebräisch und Deutsch, mit masoretischer Punktuation, Uebersetzung und Anmerkungen, Darmstadt 1971.
MAIER J., Die Texte vom Toten Meer, 2Bde., München-Basel 1960.
--- Die Tempelrolle vom Toten Meer (UTB 829), München-Basel 1978.
--- , SCHUBERT K., Die Qumran - Essener. Texte der Schriftrollen und Lebensbild der Gemeinde (UTB 224), München-Basel 1973.
MARTIN F., Le livre d'Hénoch traduit sur le texte éthiopien par F. Martin et par L.Delaporte, J. Françon, R. Legris, S. Pressoir, Paris 1906.
MILIK J.T., The Books of Enoch. Aramaic fragments of Qumran Cave 4. With the collaboration of Matthew Black, Oxford 1976.
MORALDI L., I Manoscritti di Qumran (Classici delle Religioni), Torino 1971.
ODEBERG H., 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch, Cambridge 1928.
PLOEGER O., Zusätze zu Daniel, in: JSHRZ I/1, 63-87.
POHLMANN K.F., 3.Esra - Buch (JSHRZ I/5), Gütersloh 1980.
RAHLFS A., Septuaginta, 2Bde., Stuttgart 1965 (=1935).
--- Psalmi cum odis (LXX Gott X), Göttingen 1931.
RIEDER D. (Ed.), Pseudo - Jonathan: Targum Jonathan ben Uziel on the Pentateuch, copied from the London Ms. (Br.Mus.Add 27031), Jerusalem 1974.
RIESSLER P., Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel, Heidelberg 1928.
ROENSCH H., Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis unter Beifügung des revidirten Textes der in der Ambrosiana aufgefundenen lateinischen Fragmente sowie einer von Dr.A. Dillmann aus zwei äthiopischen Hand-

schriften gefertigten lateinischen Uebertragung erläutert, untersucht und herausgegeben, Leipzig 1874.
RYLE H.E., JAMES M.R., Psalmoi Solomontos. Psalms of the Pharisees, commonly called The Psalms of Solomon, Cambridge 1891.
SCHALLER B., Das Testament Hiobs (JSHRZ III/3), Gütersloh 1979.
SCHECHTER S., TAYLOR C., The Wisdom of Ben Sira. Portions of the Book Ecclesiasticus from Hebrew Manuscripts in the Cairo Genizah Collection, Cambridge 1899.
SPERBER A., The Bible in Aramaic based on Old Manuscripts and Printed Texts, 4vols., Leiden 1959-73.
STENNING J.F., The Targum of Isaiah, Oxford 1949.
STRUGNELL J., Notes en marge du volume V des 'Discoveries in the Judaean Desert of Jordan': RQ 7 (1969-71)Nr. 26 163-276.
SUKENIK E.L., The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University, Jerusalem 1965.
SWETE H.B., The OT in Greek according to the Septuagint I-III,Cambridge 1925-3o.
SYNCELLUS Georgius et Nicephorus Cp. ex recensione Guilielmi Dindorfii (Corpus scriptorum historiae Byzantinae), 2Bde., Bonn 1829.
VAILLANT A., Le livre des secrets d'Hénoch. Texte slave et traduction française, Paris 1952.
VAN DER PLOEG J.M., Le rouleau de la guerre, traduit et annoté, avec une introduction (STDJ II), Leiden 1959.
VATTIONI F., Ecclesiastico. Testo ebraico con apparato critico e rezensioni greca, latina e siriaca (Pubblicazioni del Seminario di Semitistica, Testi I), Napoli 1968.
VERMES G., The Dead Sea Scrolls in English (Penguin Books), Harmondsworth 1975.
VITEAU J., Les Psaumes de Salomon. Introduction, texte grec et traduction. Avec les principales variantes de la version syriaque par F.Martin, Paris 1911.
WALTER N., Fragmente jüdisch-hellenistischer Historiker (JSHRZ I/2), Gütersloh 1976.
WALTON B., Biblia sacra polyglotta complectentia textus originales versionumque antiquarum, 5voll., Londini 1657.
WERNBERG-MOLLER P., The Manual of Discipline. Translated and annotated with an introduction (STDJ 1), Leiden 1957.
WEVERS J.W., Deuteronomium (LXX Gott III,2), Göttingen 1977.
YADIN Y., The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness, edited with commentary and introduction, Oxford 1962.
--- The Ben Sira Scroll from Masada with introduction, emendations and commentary, Jerusalem 1965.
ZIEGLER J., Isaias (LXX Gott XIV), Göttingen 1939.
--- Duodecim Prophetae (LXX Gott XIII), Göttingen 1943.
--- Ezechiel (LXX Gott XVI,1) Göttingen 1952.
--- Susanna, Daniel, Bel et Draco (LXX Gott XVI,2), Göttingen 1954.
--- Ieremias, Baruch, Threni, Epistula Ieremiae (LXX Gott XV), Göttingen 1957.
--- Sapientia Salomonis (LXX Gott XII,1), Göttingen 1962.
--- Sapientia Iesu Filii Sirach (LXX Gott XII,2), Göttingen 1965.

Hilfsmittel (Wörterbücher, Grammatiken, Einleitungen, Konkordanzen)

ANDRE L.E.T., Les apocryphes de l'Ancien Testament, Florence 1903.
BAUER H., LEANDER P., Historische Grammatik der hebräischen Sprache des Alten Testamentes I. Einleitung, Schriftlehre, Laut- und Formenlehre, Hildesheim 1965 (Halle 1922).

BLASS F., DEBRUNNER A., REHKOPF F., Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, Göttingen ^{14}1976.
BREDEREK E., Konkordanz zum Targum Onkelos (BZAW 9), Giessen 1906.
BROCK S.P., FRITSCH Ch.T., JELLICOE S., A Classified Bibliography of the Septuagint (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums VI), Leiden 1973.
BROCKELMANN C., Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen, Hildesheim 1961 (=Berlin 1908).
CHARLESWORTH J.H., The Pseudepigrapha and Modern Research. Assisted by P. Dykers (SBL Sept & cognate Studies 7), Missoula 1976.
DENIS A.M., Introduction aux Pseudepigraphes grecs de l'Ancien Testament (SVTP 1), Leiden 1970.
--- , JANSSENS Y., Concordance latine du liber Jubilaeorum sive Parva Genesis (Informatiqe et étude de textes 4), Louvain 1973.
DOS SANTOS E.C., An Expanded Hebrew Index for the HATCH-REDPATH Concordance to the Septuagint, Jerusalem o.J.
EISSFELDT O., Einleitung in das Alte Testament unter Einschluss der Apokryphen und Pseudepigraphen sowie der apokryphen und pseudepigraphenartigen Qumranschriften (Neue Theologische Grundrisse), Tübingen ^{3}1964.
FITZMYER J.A., The Dead Sea Scrolls. Major publications and tools for study. With an addendum (January 1977) (SBL Sources for Biblical Studies 8), Missoula ^{2}1977.
FOHRER G., Einleitung in das Alte Testament, Heidelberg ^{11}1969.
GESENIUS W., Hebräische Grammatik, völlig umgearbeitet von E. KAUTZSCH, Leipzig ^{28}1909.
--- Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament in Verbindung mit H.Zimmern, W.M.Müller. O. Weber bearbeitet von F. Buhl, Berlin 1959 (=^{17}1915).
GROSSFELD B., A Bibliography of Targum Literature (Bibliographia Judaica 2 & 8), Cincinnati, New York 1972 & 77.
HATCH E., REDPATH H.A., A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament(including the Apocryphal Books), 2vols. Graz 1954 (=Oxford 1897).
JASTROW M., A Dictionnary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature, 2vols. New York 1950 (=1895-1903).
JELLICOE S., The Septuagint and Modern Study, Oxford 1968.
JOÜON P., Grammaire de l'Hébreu biblique, Roma 1923.
HEBRAEISCHES und ARAMAEISCHES LEXIKON zum Alten Testament von L. Köhler + und W.Baumgartner +, 3.Auflage, neu bearbeitet von W. Baumgartner + unter Mitarbeit von B. Hartmann und E.Y. Kutscher + , hrsg.v. B. Hartmann, Ph. Reymond und J.J.Stamm, Leiden 1967ff.
LE DEAUT R., Introduction à la littérature targumique I (ad usum privatum), Rome 1966.
LEVY J., Wörterbuch über die Talmudim und Midraschim, Berlin,Wien ^{2}1924.
LIDDELL H.G., SCOTT R., A Greek - English Lexicon. A New Edition Revised and Augmented throughout by Sir H.St.Jones, 2vols. Oxford 1940.
--- A Supplement. Ed.by E.A. Barber, Oxford 1968.
MEYER R., Hebräische Grammatik (Sammlung Göschen 763 764 5765 4765), 4Bde., Berlin ^{3}1966-72.
NICKELSBURG G.W.E., Jewish Literature between the Bible and the Mishnah. A Historical and Literary Introduction, Philadelphia 1981.
OTTLEY R.R., A Handbook to the Septuagint, London 1920.
ROST L., Einleitung in die alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen einschliesslich der grossen Qumran-Handschriften, Heidelberg 1971.

SCHLEUSNER I.F., Novus thesaurus philologico-criticus; sive lexicon in LXX et reliquos interpretes graecos ac scriptores apocryphos V.T. ,5voll. 1820-21.
SCHWYZER E., Griechische Grammatik auf der Grundlage von K. Brugmanns Griechischer Grammatik. 1.Band. (Handbuch der Altertumswissenschaft II. Abt. 1.Teil 1.Bd.), München [4]1968.
SWETE H.B., An Introduction to the Old Testament in Greek, Cambridge [2]1914.
THACKERAY M.A., A Grammar of the Old Testament in Greek according to the Septuagint. Vol. I, Cambridge 1909.
WAHL Ch.A., Clavis librorum VT apocryphorum philologica. Indicem verborum in libris pseudepigraphis usurpatorum adjecit J.B. Bauer, Graz 1972.

Uebrige Literatur

ABEL F.M., Les livres des Maccabées (Etudes bibliques), Paris 1949.
ABERBACH M., The historical allusions of chapter IV, XI and XII of the Psalms of Solomon: JQR 41 (1950/51) 379-96.
ALEXANDER P.S., The historical setting of the hebrew book of Enoch: JJS 28 (1977) 156-81.
ALLEGRO J.M., Further messianic references in Qumran literature: JBL 75 (1956) 174-87.
--- Fragments of a Qumran scroll of eschatological midrasim: JBL 77 (1958) 35o-54.
ALLEN L.C., The greek Chronicles. The relation of I & II Chron. to the Masoretic text, 1. The translator's craft; 2. Textual criticism: Suppl. VT 25 & 27, Leiden 1974.
ALT A., Gedanken über das Königtum Jahwes, in: Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I, München [3]1963 345-57.
APPEL H., Die Komposition des äthiopischen Henochbuches (BFChrTh 10/3), Gütersloh 1906.
ASCHERMANN H., Die paränetischen Formen der 'Testamente der zwölf Patriarchen', Berlin 1955.
ATZBERGER L., Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testamente.Mit besonderer Berücksichtigung der jüdischen Eschatologie im Zeitalter Christi, Feiburg 1890.
AUVRAY P., Isaïe 1-39 (Sources bibliques), Paris 1972.
BAARS W., A new fragment of the greek version of the Psalms of Solomon: VT 11 (1961) 441-44.
--- A targum on Exod. XV 7-21 from the Cairo Geniza: VT 11(1961) 340-42.
BACHER W., Das Targum zu den Psalmen: MGWJ 21(1872) 408-16. 463-73.
--- Kritische Untersuchungen zum Prophetentargum: ZDMG 28(1874) 1-72.
BAENTSCH B., Exodus, Leviticus, Numeri (HKAT I.2), Göttingen 1903.
BAILLET M., Les manuscrits de la règle de la guerre de la grotte 4 de Qumran: RB 79(1972) 217-26.
BALDENSPERGER W., Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judenthums (Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit. Erste Hälfte),Strassburg 1888, [2]1892.
BAMMEL E., Sadduzäer und Sadokiden: ETL 55(1979) 107-15.
BARDTKE H., Qumran und seine Funde. Forschungsbericht: TRu 29(1963) 261-92 3o(1965) 281-315.
--- Qumran und seine Probleme: TRu 33(1968) 97-119. 185-236.
--- Literaturbericht über Qumran V. - X. Teil: TRu 35(1970) 196-230 37(1972) 97-120. 193-219 38(1973) 257-91 39(1974) 189-221 4o(1975) 21o-216 41(1976) 97-140.

BARR J., Rez. Milik, Books: JTS 29(1978) 517-530.
BARTHELEMY J.D., L' Ancien Testament a mûri à Alexandrie,in: ders., Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament (OBO 21), Fribourg 1978 127-139.
--- Pourquoi la tora a-t-elle été traduite en grec, in: ders., Etudes d' histoire du texte de l'Ancien Testament (OBO 21), Fribourg 1978 322-340.
BARTMANN B., Das Himmelreich und sein König nach den Synoptikern biblisch-dogmantisch dargestellt vom zeitigen Dekan, Paderborn 1904.
--- Das Reich Gottes in der Heiligen Schrift (Biblische Zeitfragen 5.Folge Heft 4-5), Münster 1912.
BAUMGARTNER W., Die literarischen Gattungen in der Weisheit des Jesus Sirach: ZAW 34(1914) 161-98.
BAYER E., Das dritte Buch Esdras und sein Verhältnis zu den Büchern Esra-Nehemia. (Biblische Studien 16/1), Freiburg 1911.
BEAUCAMP E., Le Psautier (Sources bibliques), Paris 1976.
BEAUCHAMP P., Le salut corporel des justes et la conclusion du livre de la Sagesse: Bibl 45(1964) 491-526.
BECKER J., Das Heil Gottes. Heils- und Sündenbegriffe in den Qumrantexten und im Neuen Testament (StUNT 3), Göttingen 1964.
--- Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen (AGJU VIII), Leiden 1970.
BECKWITH R.T., The earliest Enoch literature and its calendar: Marks of their origin, date and motivation: RQ 1o(1981) Nr.39 365-403.
BEGRICH J., Der Text der Psalmen Salomos: ZNW 38(1939) 131-64.
BEISSER F., Das Reich Gottes, Göttingen 1976.
BENTZEN A., Daniel (HAT I.19) Tübingen ^{2}1952.
BERHOLET A., Deuteronomium (KHC V), Freiburg,Leipzig,Tübingen 1899.
BESTMANN H.J., Entwicklungsgeschichte des Reiches Gottes unter dem Alten und Neuen Bunde an der Hand einer Analyse der Quellen, 2Bde., Berlin 1896 + Leipzig 1900.
BEVENOT H., Die beiden Makkabäerbücher (HSAT IV/4), Bonn 1931.
BILLERBECK P., Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, 4 Bde., München 1922-28.
BIRCH B.C., The rise of the israelite monarchy: The growth and development of 1 Samuel 7-15 (SBLDissSer 27), Missoula 1976.
BLACK M., The fragments of the aramaic Enoch from Qumran, in: W.C.Van Unnik (hrsg.), La littérature juive entre Tenach et Mischna. Quelques problèmes (Recherches bibliques IX), Leiden 1974 15-28.
--- The composition, character, and date of the 'Second Vision of Enoch', in:Text-Wort-Glaube. Fs. Kurt Aland, hrsg. v. M.Brecht (AzKG 50), Berlin 1980 19-30.
BLATTER Th., Macht und Herrschaft Gottes. Eine bibeltheologische Studie (studia friburgensia N.F. 29), Freiburg 1962.
BOECKER H.J., Die Beurteilung der Anfänge des Königtums in den deuteronomistischen Abschnitten des 1.Samuelbuches (WMANT 31), Neukirchen 1969.
BOEHMER J., Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes, Leipzig 1902.
--- Der religionsgeschichtliche Rahmen des Reiches Gottes, Leipzig 1909.
BOHLIN T., Die Reich-Gottes-Idee im letzten halben Jahrhundert: ZThK 1o (1929) 1-27.
BOLING R.G., Judges (AB 6A), New York 1975.
BONNARD P.E., Le second Isaïe. Son disciple et leurs éditeurs. Isaïe 40-66 (Etudes bibliques) Paris 1972.
BONSIRVEN J., Le judaïsme palestinien au temps de Jésus Christ. Sa théologie (Bibliothèque de théologie historique) 2vols., Paris 1934 + 1935.

BONSIRVEN J., Le règne de Dieu (Théologie 37), Aubier 1957.
--- Théologie du Nouveau Testament,Paris 1962.
BONWETSCH N., Die apokryphe'Leiter Jakobs', in: Nachrichten von der königlichen Ges. d. Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-hist.Klasse, Göttingen 1970 76-87.
BOUSSET W., Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich, Göttingen 1892.
--- Die Testamente der zwölf Patriarchen: ZNW 1(1900) 141-75. 187-209.
--- Das Reich Gottes in der Predigt Jesu: ThR 5(1902) 397-407. 437-49.
--- Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. In dritter verbesserter Auflage hrsg.v. Hugo Gressmann (HNT 21), Tübingen 1926.
BOWKER J.W., Haggadah in the Targum Onkelos: JSS 12(1967) 51-65.
--- The targums and rabbinic literature. An introduction to jewish interpretations of scripture, Cambridge 1969.
BRAUN F.M., Les testaments des XII patriarches et le problème de leur origine: RB 67(196o) 516-49.
BRAUN H., Vom Erbarmen Gottes über den Gerechten. Zur Theologie der Psalmen Salomos: ZNW 43(1950/51) 1-54.
BREKELMANS C.H.W., The saints of the most high and their kingdom: OTS 14(1965) 305-29.
BRIGHT J., The kingdom of God. The biblical concept and its meaning for the church, New York, Nashville 1953.
BUBER M., Königtum Gottes, Heidelberg [3]1956.
BUECHLER A., Sphragis in Psalm Salomo's, II,6: JQR 15(1903) 115-20.
BUECHSEL F., Theologie des Neuen Testamentes, Gütersloh [2]1937.
BUECKERS P., Die Unsterblichkeitslehre des Weisheitsbuches. Ihr Urpsrung und ihre Bedeutung (ATA XIII,4) Münster 1938.
BUIS P., Le deutéronome (Sources bibliques) Paris 1963.
BULTMANN R., Theologie des Neuen Testaments, Göttingen [5]1965.
BUNGE J.G., Untersuchungen zum zweiten Makkabäerbuch (Diss.phil.),Bonn 1971.
BURKITT F.C., Jewish and christian apocalypses (The Schweich lectures 1913), London 1914.
BURROWS E., Wisdom X,10: Biblica 2o(1939) 405-7.
CAQUOT A., Le messianisme qumrânien, in: Delcor M., (Hrsg.), Qumrân (BEThL 46), Paris- Gembloux, Leuven 1978 231-47.
CARMIGNAC J., Quelques détails de lecture dans la 'règle de la congrégation' le 'recueil des bénédictions' et les 'dires de Moïse': RQ 4(1963) nr. 13 83-96.
--- 'Règle des chants pour l'holocauste du sabbat': Quelques détails de lecture : RQ 4(1964) 563-66.Nr. 16.
--- Vestiges d'un péshèr de Malachie ?: RQ 4 (1963) 97-100.Nr. 13.
--- Le document de Qumran sur Melkisédeq: RQ 7(1970) nr.27 343-78.
--- La future intervention de Dieu selon la pensée de Qumran, in: Delcor M. (Hrsg.), Qumrân (BEThL 46), Paris-Gembloux, Leuven 1978 219-29.
--- Le mirage de l'eschatologie. Royauté, règne et royaume de Dieu... sans eschatologie, Paris 1979.
CASSUTO U., Deuteronomy chapter XXXIII and the new year in ancient Israel, in: ders., Biblical and oriental studies I, Jerusalem 1973 47-70.
CERFAUX L., Le royaume de Dieu, in: Populus dei II. Ecclesia. Studi in onore del Card.A. Ottaviani per il 5o. di sacerdozio (Communio 11), Roma 1969 35-7o.
CHARLES R.H., A critical history of the doctrine of a future life in Israel, in Judaism, and in Christianity or hebrew, jewish and christian eschatology from pre-prophetic times till to the close of the New Testament canon (Jewett lectures 1898/99), London 1899.

CHARLES R.H., Religious development between the Old and the New Testaments, London 1914.
CHARLESWORTH J.H., Seminar report. The SNTS pseudepigrapha seminars at Tübingen and Paris on the books of Enoch: NTS 20(1978/79) 315-23.
--- The origin and subsequent history of the authors of the Dead Sea Scrolls: Four transitional phases among the Qumran Essenes: RQ 10(1980) nr.38 213-33.
CHARY T., Aggée, Zacharie, Malachie (Sources bibliques), Paris 1969.
CHILDS B.S., Exodus (The Old Testament Library), London 1974.
CHILTON B.D., Regnum dei deus est: Scot Journ Theol 31(1978) 261-70.
CHURGIN P., Targum Jonathan to the prophets (Yale oriental series - researches 14), New Haven 19o7 (in Wirklichkeit 1927).
CLEMEN C., Die Zusammensetzung des Buches Henoch, der Apokalypse des Baruch und des vierten Buches Esra: ThStKr 71(1898) 211-46.
--- Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuent Testaments. Die Abhängigkeit des ältesten Christentums von nichtjüdischen Religionen und philosophischen Systemen, Giessen [2]1924.
COLLINS A.Y., Composition and redaction of the Testament of Moses 10: HTR 69(1976) 179-86.
COLLINS J.J., The date and provenance of the Testament of Moses, in: G.W. Nickelsburg, Studies 15-32.
--- Some remaining traditio-historical problems in the Testament of Moses, in: G.W. Nickelsburg, Studies 38-43.
--- The son of man and the saints of the most high in the book of Daniel: JBL 93(1974) 50-66.
--- The Sibylline Oracles of egytian judaism (SBL Diss.Ser. 13) Missoula 1974.
CONZELMANN H., Grundriss der Theologie des Neuen Testamentes, München [2]1968.
COPPENS J., Le messianisme et sa relève prophétique. Les anticipations vétérotestamentaires. Leur accomplissement en Jésus (BEThL 38),Gembloux 1974.
--- La relève apocalyptique du messianisme royal I: La royauté- le règne- le royaume de Dieu, cadre de la relève apocalyptique (BEThL 50), Leuven 1979.
CORTES E., El 'Testamento de Benjamin' a la luz de la literatura targumica. Comentario al libro de J.Becker sobre los'Testamentos de los doce Patriarchos': Estudios Franciscanos 76(1975) 159-76.
COUARD L., Die religiösen und sittlichen Anschauungen der alttestamentlichen Apokryphen und Pseudepigraphen, Gütersloh 1907.
CROSS F.M. jr. The development of the jewish scripts, in: E.Wright (Hrsg.), Bible and ancient Near East (FS. W. Albright), New Yorl 1961 133 - 202.
CRUESEMANN F., Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel (WMANT 32), Neukirchen-Vluyn 1969.
--- Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des AT und der Kampf um den frühen Staat (WMANT 49), Neukirchen 1978.
DAHOOD M., Psalms (AB), 3vols. , New York 1965-1970.
DALMAN G., Die Worte Jesu mit Berücksichtigung des nachkanonischen jüdischen Schrifttums und der aramäischen Sprache. I: Einleitung und wichtige Begriffe, Leipzig [2]1930.
DAVENPORT G.L., The eschatology of the book of Jubilees (Studia post-biblica 2o), Leiden 1971.
DAVIDSON R., Jeremiah 10,1-16: Transactions of Glasgow University Oriental society 25(1976) 41-58.
DAVIES G.H., Judges VIII,22-23: VT 13(1963) 151-57.
DAVIES Ph.R., 1QM, the war scroll from Qumran (biblica et orientalia 32) Roma 1977.

DAVIES Ph.R., Eschatology in the book of Daniel: JSOT 17(1980) 35-53.
DEISSLER A., Die Psalmen (Welt der Bibel), 3Bde., Düsseldorf 1963-65.
--- Der 'Menschensohn' und'das Volk der Heiligen des Höchsten' in Dan 7,in: Jesus und der Menschensohn (FS A.Vögtle), hrsg. v. R.Pesch und R. Schnackenburg, Freiburg 1975 81-91.
DELCOR M., Contribution à l'étude de la législation des sectaires de Damas et de Qumran. IV. Le mehoqueq du document de Damas et Taxo dans l'assomption de Moise IX: RB 62(1955) 60-66.
--- L'immortalité de l'âme dans le livre de la Sagesse et dans les documents de Qumran: NRTh 77(1955) 614-30.
--- Le livre de Daniel (Sources bibliques), Paris 1971.
--- (et alii), Qumrân. Sa piété, sa théologie et son milieu (BEThL XLVI), Paris-Gembloux, Leuven 1978.
DENIS A.M., Rez. Milik, Books of Enoch: Muséon 90(1977) 462-69.
DENTER Th., Die Stellung der Bücher Esdras im Kanon des Alten Testamentes. Eine kanongeschichtliche Untersuchung, Fribourg 1962.
DEQUEKER L., The 'saints of the most high' in Qumran and Daniel: OTS 18 (1973) 108-82.
DEXINGER F., Das Buch Daniel und seine Probleme (SBS 36), Stuttgart 1969.
--- Henochs Zehnwochenapokalypse und offene Probleme der Apokalyptikforschung (Studia post-biblica 29), Leiden 1977.
DIEZ MACHO A., The recently discovered palestinian targum: Its antiquity and relationship with the other targums, in: Congress Volume Oxford 1959 (VTSuppl VII), Leiden 1960 222-45.
DI LELLA A., The hebrew text of Sirach. A text-critical and historical study (Studies in classical literature 1), The Hague 1966.
--- The one in human likeness and the holy ones of the most high in Daniel 7 : CBQ 39(1977) 1-19.
DISHON J., Gideon and the beginnings of monarchy in Israel (hebr.): Tarbiz 41 (1972) 255-68.
DOELGER F.J., Zum zweiten salomonischen Psalm. Der versiegelte Halsriemen der Kriegsgefangenen: Antike und Christentum 1(1929) 291-94.
DRIVER S.R., A critical and exegetical commentary on Deuteronomy (ICC), Edinburgh 1902.
DUESBERG H., FRANSEN I., Ecclesiastico (La Sacra Bibbia), Torino 1966.
DUHM B., Das Buch Jesaja, Göttingen [5]1968.
EDERSHEIM A., The life and time of Jesus the messiah, 2vols., London [3]1886.
EFRON J., The psalms of Solomon, the hasmonean decline, and christianity: Zion 30(1965) 1-46.
EICHRODT W., Der Prophet Hesekiel (ATD 22), 2Bde., Göttingen 1959+66.
EISSFELDT O., Jahwe als König: ZAW 46(1928) 81-105.
ELFERS H., Reich Gottes, einst und jetzt, Paderborn 1948.
ELLIGER K., Das Buch der zwölf kleinen Propheten II. Die Propheten Nahum, Habakukm Zephanja, Haggai, Sacharja, Maleachi (ATD 25), Göttingen 1950.
--- Deuterojesaja I: Jesaja 4o,1-45,7 (BK XI/1), Neukirchen 1978.
ELTESTER W., (Hrsg.) Studien zu den Testamenten der zwölf Patriarchen (BZNW 36), Berlin 1969.
ENSLIN M.S., The book of Judith.Greek text with an english translation, commentary and critical notes; edited with a general introduction and appendices by S. Zeitlin (JAL VII), Leiden 1972.
EPPEL R., Le piétisme juif dans les testaments des douze patriarches, Paris 193o.
FANG CHE YONG M., Usus nominis divini in Sirach: VD 42(1964) 153-68.
FEINE P., Theologie des Neuen Testamentes, Leipzig [5]1931.

FERCH A.J., Daniel 7 and Ugarit. A reconstruction: JBL 99(1980) 75-86.
FEUILLET A., Les psaumes eschatologiques du règne de Yahweh: NRT 73 (1951) 244-60. 352-63.
FICHTNER J., Die Stellung der Sapientia Salomonis in der Literatur- und Geistesgeschichte ihrer Zeit: ZNW 36(1937) 113-32.
--- Weisheit Salomos (HAT 2.Reihe 6), Tübingen 1938.
FISCHER U., Eschatologie und Jenseitserwartung (BZNW 44), Berlin 1978.
FITZMYER J.A., The use of explicit old testament quotations in umran literature and in the New Testament: NTS 7(1960/61) 297-333.
--- Further light on Melchizedek from Qumran cave 11, in: ders., Essays on the semitic background of the NT , 245-67 (=JBL 86(1967) 24-41.
--- The genesis apocryphon of Qumran cave I. A commentary (BO 18A), Rome [2]1971.
--- Implications of the new Enoch literature from Qumran: ThSt 38(1977) 332-45.
FLASHAR M., Exegetische Studien zum LXX-Psalter: ZAW 32(1912) 81-116. 161-189. 241-68.
FLECK F.F., De regno divino liber exegeticus historicus quatuor evangelistarum doctrinam complectens, Lipsiae 1829.
FLUSSER D., Two notes on the midrash on 2Sam VII (4QFlor): IEJ 9(1959) 99-101.
FOHRER G., Ezechiel (HAT 1.Reihe 13), Tübingen 1955.
--- Das Buch Jesaja (Zürcher Bibelkommentare), Zürich 1960-64.
--- Priesterliches Königtum (Ex 19,6), in: ders., Studien zur atl Theologie und Geschichte (1949-66)(BZAW 115), Berlin 1969 149-53.
FRANKEL Z., Vorstudien zu der Septuaginta, Leipzig 1841.
--- Ueber den Einfluss der palästinischen Exegese auf die alexandrinische Hermeneutik, Leipzig 1851.
FRANKENBERG W., Die Datierung der Psalmen Salomos. Ein Beitrag zur jüdischen Geschichte (BZAW 1), Giessen 1896.
FRITZSCHE O.F., Kurzgefasstes exegetischen Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testamentes I: Das dritte Buch Esra, die Zusätze zum Buch Esther und Daniel, das Gebet des Manasse, das Buch Baruch und der Brief des Jeremia, Leipzig 1851.
--- II: Die Bücher Tobi und Judith, Leipzig 1853.
--- V: Die Weisheit Jesus Sirachs, Leipzig 1859.
VON GALL A., Basileia tou theou. Eine religionsgeschchtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie, Heidelberg 1926.
GALLING K., Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia (ATD 12), Göttingen 1954.
GEFFCKEN J., Komposition und Entstehungszeit der Oracula Sibyllina (TU 23/1), Leipzig 1902.
GELSTON A., A note on jahwe malak: VT 16(1966) 507-12.
GERMANN H., Jesu ben Siras Dankgebet und die Hodajoth:ThZ 19(1963) 81-87.
GINSBURGER M., Die Anthropomorphismen in den Thargumim: Jahrb.f.prot.Theol. 17(1891) 262-80. 430-58.
GLOEGE G., Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament, Darmstadt 1968 (=1929).
GOETTSBERGER J., Das Buch Daniel (HSAT VIII.2), Bonn 1928.
GOLDSTEIN J.A., The testament of Moses: its content, its origin , and its attestation in Josephus, in: Nickelsburg, Studies 44-52.
GOODRICK A.T.S., The book of Wisdom (Oxford church bible commentary), London 1913.
GOPPELT L., Theologie des Neuen Testamentes I, Göttingen 1975.
GRAY J.B., A critical and exegetical commentary on Numbers, Edinburgh 1903.
GRAY J., Josuah, Judges and Ruth (New century bible), London 1967.

GREENFIELD J.C., STONE M.E., The Enoch pentateuch and the date of the Similitudes: HTR 70(1977) 51-65.
--- Remarks on the aramaic Testament of Levi from the Geniza: RB 86(1979) 214-230.
GRELOT P., L'eschatologie de la Sagesse et les apocalypses juives, in: A la rencontre de Dieu. Mémorial A. Gelin, Le Puy 1961 165-178.
--- Hénoch et ses écritures: RB 82(1975) 481-500.
--- Rez. Milik, Books: RB 83(1976) 605-618.
--- Histoire et eschatologie dans le livre de Daniel:lectio divina 95 (1977) 63-109.
--- L'espérance juive à l'heure de Jésus, Paris 1978.
GRIBOMONT J., THIBAUT A., Méthode et esprit des traducteurs du psautier grec: Collectanea biblica latina 13(1959) 51-105.
GRIMM K.L.W., Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testamentes IV: Das 2.,3.,4. Buch der Maccabäer, Leipzig 1857.
--- Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zu den Apokryphen des Alten Testamentes VI: Das Buch der Weisheit, Leipzig 1866.
GUILBERT P., Deux écritures dans les colonnes VII et VIII de la règle de la communauté: RQ 1(1958) Nr.2 199-212.
GUNKEL H., Die Psalmen, Göttingen [5]1968.
GUNKEL H., BEGRICH J., Einleitung in die Psalmen. Die Gattungen der religiösen Lyrik Israels, Göttingen 1933.
GUTBERLET C., Das zweite Buch der Makkabäer(ATA X,3/4), Münster 1927.
HAACKER K., Assumptio Mosis - eine samaritanische Schrift?: ThZ 25(1969) 385-405.
HAAG E., Studien zum Buch Judith. Seine theologische Bedeutung und literarische Eigenart (TrThSt 16), Trier 1963.
--- Der Traum des Nebukadnezar in Dan 4: TrThZ 88(1979) 194-22o.
HABETS G.N.M., Die grosse Jesaja-Apokalypse (Jes 24-27). Ein Beitrag zur Theologie des Alten Testaments, Bonn 1974.
HADAS M., III Maccabees and the tradition of the patriotic romance: ChrEg 24(1949) 97-104.
--- The third and forth book of Maccabees (JAL), New York 1953.
HANHART R., Die Bedeutung der Septuaginta-Forschung für die Theologie, in: Drei Studien zum Judentum (ThEx h 14o), München 1967 38-64.
HANN R., A prolegomenon to the textual criticism of the psalms of Solomon. Diss Temple University 1977. (vgl. DissAbstrInt A 38(1977s) 2196).
HANSON P.D., Rebellion in heaven, Azazel and euhemeristic heroes in 1 Enoch 6-11: JBL 96(1977) 195-233.
HARKNESS G., Understanding the kingdom of God, Nashville,New York 1974.
HARRINGTON D.J., Interpreting Israels history: The Testament of Moses as a rewriting of Deut 31-34, in: Nickelsburg, Studies 59-68.
HARTMAN L., Prophecy interpreted. The formation of some jewish apocalyptic texts and of the eschatological discourse Mark 13 par (CBNT 1), Lund 1966.
HARTMAN L.F., DI LELLA A., The book of Daniel (AB 23), New York 1978.
HASEL G.F., The identity of 'the saints of the most high' in Daniel 7: Biblica 56(1975) 173-92.
HAUPT D., Das Testament des Levi. Untersuchungen zu seiner Entstehung und Ueberlieferungsgeschichte. DissTheol Halle, 1969.
HAUSRATH A., Neutestamentliche Zeitgeschichte, 3Bde., Heidelberg 1868-74.
HEGERMANN H., Griechisch-jüdisches Schrifttum,in: J.Maier, J.Schreiner (Hrsg.), Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg,Gütersloh 1973 163-180.
HEINISCH P., Das Buch der Weisheit (EHAT 24), Münster 1912.

HELBING R., Die Kasussyntax der Verba bei den Septuaginta. Ein Beitrag zur Hebraismusfrage und zur Syntax der Koine, Göttingen 1928.
HENGEL M., Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2.Jh.s v.Chr., Tübingen [2]1973.
HERING J., Le royaume de Dieu et sa venue. Etude sur l'espérance de Jésus et de l'apôtre Paul (Bibliothèque théologique), Neuchâtel [2]1959.
HERKENNE H., Die Briefe zu Beginn des zweiten Makkabäerbuches (1,1-2,18): Biblische Studien 8,4, Freiburg 1904.
HERTZBERG H.W., Die Bücher Josua, Richter, Ruth (ATD 9), Göttingen 1953.
HILGENFELD A., Die jüdische Apokalyptik in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Christentums nebst einem Anhang über das gnostische System des Basilides, Jena 1857 (=Amsterdam 1966).
HINDLEY J.C., Towards a date for the Similitudes of Enoch. An historical approach: NTS 14(1967/68) 551-65.
HIRSCH E.D., Prinzipien der Interpretation (UTB 104), München 1972.
HOELSCHER G., Ueber die Entstehungszeit der 'Himmelfahrt Moses': ZNW 17(1916) 108-127. 149-158.
HOCHMUTH E., Die Gebete der Kriegsrolle (Diss masch), Leipzig 1959.
HOLM-NIELSEN S., Hodayot. Psalms from Qumran (Acta theol. danica II), Aarhus 1960.
--- Erwägungen zu dem Verhältnis zwischen den Hodayot und den Psalmen Salomos, in: Bibel und Qumran. FS H. Bardtke, Berlin 1968 112-31.
HOLTZMANN H.J., Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, München 1897.
HOLZINGER H., Numeri (KHC IV), Tübingen,Leipzig 1903.
HORST F., Die zwölf kleinen Propheten. Nahum bis Maleachi (HAT I/14), Tübingen [2]1954.
HULTGARD A., L'eschatologie des Testaments des Douze Patriarches I. Interprétation des textes, Uppsala 1977.
HUMMELAUER F., Commentarius in exodum et leviticum (CSS), Paris 1897.
--- Commentarius in numeros (CSS), Paris 1899.
--- Commentarius in deuteronomium (CSS), Paris 1901.
HUNTER A.M., Introduction à la théologie du Nouveau Testament, Paris 1968.
HUNZINGER C.H., Fragmente einer älteren Fassung des Buches Milhama aus Höhle 4 von Qumran: ZAW 69(1957) 131-51.
IRWIN W.H., Isaiah 28-33. Translation with philological notes (Biblica et Orientalia 30), Rome 1977.
ISSEL E., Die Lehre vom Reiche Gottes im Neuen Testament, Leiden 1891.
JACKSON FOAKES F.J., LAKE K., The beginnings of christianity I: The acts of the apostles, vol.1: Prolegomena 1: The jewish, gentile and christian backgrounds, London 1920.
JACOB B., Das Buch Esther bei den LXX: ZAW 10(1890) 241-98.
JANSEN H.L., Die spätjüdische Psalmendichtung, ihr Entstehungskreis und ihr 'Sitz im Leben'. Eine literaturgeschichtlich-soziologische Untersuchung, Oslo 1937.
JANSSEN E., Das Gottesvolk und seine Geschichte. Geschichtsbild und Selbstverständnis im palästinensischen Schrifttum von Jesus Sirach bis Jehuda ha-Nasi, Neukirchen 1971.
JEREMIAS J., Neutestamentliche Theologie 1: Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971.
JERVELL J., Ein Interpolator interpoliert.Zur christlichen Bearbeitung der Testamente der zwölf Patriarchen, in: W. Eltester(Hrsg.), Studien zu den Testamenten der zwölf Patriarchen (BZNW 36), Berlin 1969 30-61.
JOHNSON N.B., Prayer in the apocrypha and pseudepigrapha. A study on the jewish concept of God (JBL MonSer 2), Philadelphia 1948.

JONGE H.J. DE, Die Textüberlieferung der Testamente der zwölf Patriarchen, in: M. de Jonge, Studies 45-62.
--- The earliest traceable stage of the textual tradition of the Testaments of the Twelve Patriarchs, in: M. de Jonge, Studies 62-86.
JONGE M. DE, The Testaments of the Twelve Patriarchs. A study of their text, composition and origin, Assen [2]1975.
--- Christian influence in the Testaments of the Twelve Patriarchs, in: ders., Studies 193-246.
--- The greek Testaments of the Twelve Patriarchs and the armenian version, in: ders. , Studies 12o-143.
--- The new editio major,in: ders.,Studies 174-179.
--- The interpretation of the Testaments of the Twelve Patriarchs in recent years, in: ders., Studies 183-192.
--- Notes on the Testament of Levi II-VII, in: ders., Studies 247-26o.
--- Testament Issachar als 'typisches Testament'. Einige Bemerkungen zu zwei neuen Uebersetzungen der Testamente der zwölf Patriarchen, in: ders., Studies 291-316.
--- (Hrsg.), Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs. Text and Interpretation (SVTP 3), Leiden 1975.
--- A.S. VAN DER WOUDE, 11Q Melchizedek and the New Testament: NTS 12 (1965/66) 301-326.
KAHLE P., The Cairo Geniza (The Schweich Lectures 1941), London 1947.
KAISER O., Der Prophet Jesaja. Kapitel 13-39 (ATD 18), Göttingen [2]1976.
KAPELRUD A., Nochmals Jahwä malak: VT 13 (1963) 229-31.
KATZ P., Zur Uebersetzungstechnik der Septuaginta: WdO 2 (1954/59) 267-273.
KEE H.C., The ethical dimensions of the Testament of the XII as a clue to its provenance: NTS 24(1977/78) 259-70.
KEEL O., Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen (SBM 7), Stuttgart 1969.
--- Jahwe-Visionen und Siegelkunst. Eine neue Deutung der Majestätsschilderungen in Jes 6, Ez 1 und 1o und Sach 4. Mit einem Beitrag von A. Gutbub über die vier Winde in Aegypten (SBS 84/85), Stuttgart 1977.
KELLER C., / VUILLEUMIER R., Nahoum, Habacuc, Sophonie - Michée (Commentaire de l'Ancien Testament XIb), Neuchâtel 1971.
KLEIN G., 'Reich Gottes' als biblischer Zentralbegriff: EvTheol 3o(197o) 642-7o.
KLEIN M., The extant sources of the Fragmentary Targum to the Pentateuch: HUCA 46(1975) 115-37.
--- Nine fragments of Palestinian Targum to the Pentateuch from Cairo Genizah: HUCA 50(1979) 149-64.
KNABENBAUER J., Commentarius in Danielem prophetam, lamentationes et Baruch (CSS), Parisiis 1891.
--- Commentarius in ecclesiasticum (CSS), Parisiis 1902.
--- Commentarius in duos libros Machabaeorum (CSS), Parisiis 1907.
KNIBB M., The ethiopic book of Enoch. A new edition in the light of the aramaic Dead Sea fragments, in consultation with E. Ullendorf. 2 vols, Oxford 1978.
--- The date of the parables of Enoch: A critical review: NTS 25(1978/79) 345-59.
KOCH K., Offenbaren wird sich das Reich Gottes. Die Malkuta Jahwäs im Profeten-Targum: NTS 25 (1978/79) 158-65.
KOEHLER L., Beobachtungen am hebräischen und griechischen Text von Jeremia c. 1-9: ZAW 29(1909) 1-39.
--- Deuterojesaja stilkritisch untersucht (BZAW 37). Giessen 1923.

KOEHLER L., Jahwäh malak: VT 3(1953) 188-89.
KOENIG E., Geschichte des Reiches Gottes bis auf Jesus Christus, Berlin 1908.
KOESTLIN J., Die Idee des Reiches Gottes und ihre Anwendung in Dogmatik und Ethik: ThStKr 65(1892) 401-73.
KOLENKOW A.B., The Assumption of Moses as a testament, in: Nickelsburg, Studies 71-77.
--- The genre testament and forecasts of the future in the hellenistic jewish milieu: JSJ 6(1975) 57-71.
KOMLOS Y., The Bible in the light of the aramaic translations (Bar Ilan University series of research monographs), Tel Aviv 1973 (hebr).
KRAUS H.J., Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament. Untersuchungen zu den Liedern von Jahwes Thronbesteigung (Beiträge zur historischen Theologie 13), Tübingen 1951.
--- Psalmen (BK XV), 2Bde, Neukirchen [2]1961.
--- Reich Gottes: Reich der Freiheit. Grundriss systematischer Theologie, Neukirchen 1975.
KUECHLER M., Frühjüdische Weisheitstraditionen. Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens (OBO 26), Fribourg 1979.
KUHL C., Die drei Männer im Feuer (Daniel Kapitel 3 und seine Zusätze). Ein Beitrag zur israelitisch-jüdischen Literaturgeschichte (BZAW 55) Giessen 1930.
KUHN K.G., Die älteste Textgestalt der Psalmen Salomos insbesondere auf Grund der syrischen Uebersetzung neu untersucht. Mit einer Bearbeitung und Uebersetzung der Psalmen Salomos 13-17 (BWANT 73), Stuttgart 1937.
KUHN G., Zur Assumptio Mosis: ZAW 43(1925) 124-29.
KUEMMEL W.G., Die Theologie des Neuen Testamentes nach seinen Hauptzeugen Jesus, Paulus, Johannes, Göttingen 1973.
KVANVIG H.S., Struktur und Geschichte in Dan 7,1-14: studia theologica 32 (1978) 95-115.
LACOCQUE A., Le livre de Daniel (Commentaire de l'Ancien Testament XVb), Neuchâtel- Paris 1976.
LADD G.E., Crucial questions about the kingdom of God, Grand Rapids 1952.
--- The kingdom of God in the jewish apocryphal literature: Bibliotheca sacra 109(1952) 55-62. 164-74. 318-31. 110(1953) 32-49.
--- Why not prophetic-apocalyptic ?: JBL 76(1957) 192-200.
--- The kingdom of God - reign or realm?: JBL 81 (1962) 230-38.
--- Jesus and the kingdom. The eschatology of biblical realism, London 1966.
--- The presence of the future: The eschatology of biblical realism, Grand Rapids 1974.
LAGRANGE M.J., Le livre des juges (Etudes bibliques), Paris 1903.
--- Notes sur le messianisme au temps de Jésus: RB 2(1905) 481-514.
--- Le livre de la sagesse. Sa doctrine des fins dernières: RB 4(1907)85-104.
--- Le règne de Dieu dans l'Ancien Testament: RB 5(1908) 36-61.
--- Le règne de Dieu dans le judaisme: RB 5(1908) 350-66.
--- Le judaisme avant Jésus Christ (Etudes bibliques), Paris [2]1931.
LAMPARTER H., Die Apokryphen (Die Botschaft des AT), 2Bde., Stuttgart 1972.
LANE W.R., A new commentary structure in 4Q Florilegium: JBL 78(1959)343-46.
LANGEN J., Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi, Freiburg 1866.
LANGOHR G., Le livre de Sophonie et la critique d'authenticité: ETL 52(1956) 1-27.
LARCHER C., Etudes sur le livre de la sagesse (Etudes bibliques), Paris 1969.
LATTEY C., The messianic expectation in 'The Assumption of Moses': JQR 4 (1942) 9-21.

LATTKE M., Zur jüdischen Vorgeschichte des synoptischen Begriffs der 'Königsherrschaft Gottes', in: P. Fiedler, D. Zeller (Hrsg), Gegenwart und kommendes Reich. Schülergabe A. Vögtle (SBB), Stuttgart 1975.
LEBRAM J.C.H., Perspektiven der gegenwärtigen Danielforschung: JSJ 5(1974) 1-33.
LE DEAUT R., La nuit pascale. Essai sur la signification de la paque juive à partir du targum d'Exode XII,42 (AB 22), Rome 1963.
--- Un phénomène spontané de l'herméneutique juive ancienne: le 'targumisme': Biblica 52(1971) 505-25.
--- The current state of targumic studies: Bibl Theol Bull 4(1974) 3-32.
LEHMAN G.I., Anthropomorphisms in the former prophets of the hebrew Bible as compared with the Septuagint and targum Jonathan. Diss New York University 1964.
LEIVESTAD R., Enthalten die Segenssprüche 1QSb eine Segnung des Hohepriesters der messianischen Zeit?:studia theologica 31(1977) 137-45.
LEMONNYER A. / CERFAUX L., Théologie du Nouveau Testament, Paris 1963.
LEVEY S.H., The date of targum Jonathan to the prophets: VT 21(1971) 186-96.
LEVI I., Les dix-huit bénédictions et les psaumes de Salomon: REJ 32(1896) 161-78.
LEVINE E., Neofiti 1: A study of Exodus 15: Biblica 54(1973) 301-330.
LICHT J., Taxo, or the apocalyptic doctrine of vengeance: JJS 12(1961) 95-103.
LIPINSKI E., La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'Ancien Israel, Brüssel [2]1968.
LOEWENSTAMM S.E., The Lord shall rule over you (Judges 8,23): Tarbiz 41(1972) 444-45.
LOHSE E., Grundriss der neutestamentlichen Theologie, Stuttgart 1974.
LUNDSTROEM G., The kingdom of God in the teaching of Jesus . A history of interpretation from the last decades of the nineteenth century to the present day, London 1963.
MACKY P.W., The importance of the teaching on God, evil and eschatology for the dating of the Testaments of the twelve Patriarchs (Diss Princeton 1969), University Microfilms Inc, Ann Arbor 1971.
MAERTENS T., L'éloge des pères (Ecclesiastique XLIV-L), Bruges 1956.
MAIER G., Mensch und freier Wille nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira und Paulus (WUNT 12), Tübingen 1971.
MAIER J., Geschichte der jüdischen Religion von der Zeit Alexanders des Grossen bis zur Aufklärung, mit einem Ausblick auf das 19. und 2o. Jh., Berlin 1972.
--- , SCHREINER J., (Hrsg.), Literatur und Religion des Frühjudentums. Eine Einführung, Würzburg - Gütersloh 1973.
--- Kontinuität und Neuanfang, in: Maier/ Schreiner, Literatur 1-18.
MANSON T.W., Miscellanea apocalyptica: JTS 46(1945) 41-45.
MANSOOR M., The thanksgiving hymns translated and annotated with an introduction (STDJ III), Leiden 1961.
MARMORSTEIN A., Jesus Sirach 51,12ff.: ZAW 29(1909) 287-93.
MARTI K., Das Buch Daniel (KHCAT Abt. XVIII), Tübingen 1901.
MARTIN F., Le livre des Jubilés. But et procédés de l'auteur. Ses doctrines: RB 20(1911) 321-44. 502-33.
MAYER G., Die Funktion der Gebete in den alttestamentlichen Apokryphen: Theokratia 2(1970-72) 16-25.
MAYES A.D.H., The rise of the israelite monarchy: ZAW 90(1978) 1-19.
MC KENZIE J.L., Second Isaiah (AB 20) , New York 1968.
MC NAMARA M., Targum and testament. Aramaic paraphrase of the hebrew Bible: A light on the New Testament, Shannon 1972.

MC NAMARA M., The New Testament and the palestinian Targum to the Pentateuch, (AB 27A), Rome [2]1978.
MARTINEZ B., El uso de qdm y mn qdm ante YHWH en la literatura targumica y las frases o formulas de respeto que se originan: Miscelanea de estudios arabes y hebraicos 25(1976) 109-37.
MEARNS CH., Dating the similitudines of Enoch: NTS 25(1977/78) 360-69.
MEINERTZ M., Theologie des Neuen Testamentes, 2Bde., Bonn 1950.
METZGER P., Der Begriff des Reiches Gottes im Neuen Testament, Stuttgart 1910.
MICHAELI F., Les livres des chroniques, d'Esdras et de Néhémie (Commentaire de l'Ancien Testament XVI), Neuchâtel 1967.
--- Le livre de l'exode (Commentaire de l'Ancien Testament II), Neuchâtel 1974.
MICHEL D., Studien zu den sogenannten Thronbesteigungspsalmen: VT 6(1956) 4o-69.
MIDDENDORP Th., Die Stellung Jesu Ben Siras zwischen Judentum und Hellenismus, Leiden 1973.
MILIK J.T., Le Testament de Lévi en araméen. Fragment de la grotte 4 de Qumran: RB 62(1955) 398-406.
--- 'Prière de Nabonide' et autres écrits d'un cycle de Daniel. Fragments araméens de Qumran 4: RB 63(1956) 407-415.
--- Fragments d'une source du psautier (4QPs89) et fragments des Jubilés, du document de Damas, d'un phylactère dans la grotte 4: RB 73(1966) 94-106.
--- Rezension von P. Wernberg-Moller, The manual of discipline: RB 67 (1960) 410-416.
--- La patrie de Tobie: RB 73(1966) 522-530.
--- Problèmes de la littérature hénochique à la lumière des fragments araméens de Qumran: HTR 64(1971) 333-78.
--- Fragments grecs de livre d'Hénoch (P.Oxy. XVII 2069): Chronique d'Egypte 46(1971) 321-43.
--- Milki-sedeq et Milki-resa dans les anciens ecrits juifs et chrétiens: JJS 23(1972) 95-144.
--- Ecrits préesseniens de Qumran: d'Hénoch à Amram, in: Delcor, Qumran, 91-106.
MILLER A., Das Buch Tobias (HSAT IV/3), Bonn 1940.
--- Das Buch Judith (HSAT IV/3), Bonn 1940.
MONTGOMERY J.A., A critical and exegetical commentary on the book of Daniel (ICC), Edinburgh 1927.
MOORE C.A., Daniel, Esther and Jeremiah: The Additions (AB 44), New York 1977.
MOORE G.F., A critical and exegetical commentary on Judges (ICC), Edinburgh [5]1918.
--- Judaism in the first centuries of the christian era. The age of the Tannaim, 3vols, Cambridge 1927-30.
MOSIS R., Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes (Freiburger theolog. Studien 92), Freiburg 1973.
--- Ex 19,5b.6a: Syntaktischer Aufbau und lexikalische Semantik: BZ(NF) 22(1978) 1-25.
MOWINCKEL S., Psalmenstudien II. Das Thronbesteigungsfest Jahwes und der Ursprung der Eschatologie, Kristiana 1922 (= Amsterdam 1961.)
--- The hebrew equivalent of Taxo in Ass.Mos.IX: VT(Suppl) 1(1953) 88-96.
--- Studien zu dem Buche Ezra-Nehemia. I. Die nachchronische (!) Redaktion des Buches. Die Listen, Oslo 1964.
MOZLEY F.W., The Psalter of the church: the septuagint psalms compared with the hebrew, with various notes, Cambridge 1905.

MUELLER K.H., Der Menschensohn im Danielzyklus, in: Jesus und der Menschensohn. FS A.Vögtle, hrsg.v. R.Pesch und R.Schnackenburg, Freiburg 1975 37-80.
--- Apokalyptik/ Apokalypsen III. Die jüdische Apokalyptik. Anfänge und Merkmale: TRE III, 202-51.
MUNOZ LEON D., Dios palabra. Memra en los targumim del Pentateuco I, Granada 1974.
--- Gloria de la shekina en los targumim del Pentateuco, Madrid 1977.
MURPHY R.E., Seven books of Wisdom, Milwaukee 1960.
MURPHY - O'CONNOR J., Le genèse littéraire de la règle de la communauté: RB 76(1969) 528-49.
--- The Essenes and their history: RB 81(1974) 215-44.
--- The Essenes in Palestine: BA 40(1977) 100-24.
MYERS J.M., Chronicles I-II (AB 12-13), New York 1965.
NAU F., Le légende inédite des fils de Jonadab, fils de Rechab, et les îles fortunées: Revue sémitique 6(1898) 263-66 7(1899) 54-75. 136-46.
NEUSNER J., The rabbinic traditions about the Pharisees before 70, 3vols, Leiden 1971.
NICKELSBURG G.W.E. jr., Resurrection, immortality and eternal life in intertestamental judaism (Harvard theological studies XXVI), Cambridge 1972.
--- (Ed.), Studies in the Testament of Moses (SBL SeptCogSt 4), Cambridge 1973.
--- An antiochan date for the Testament of Moses, in: ders., Studies 33-37.
--- Studies on the Testament of Joseph (SBL SeptCogSt 5), Missoula 1975.
--- Apocalyptic and myth in 1Enoch 6-11: JBL 96(1977) 383-405.
--- Rezension von Milik, Books of Enoch: CBQ 40(1978) 411-19.
--- Riches, the rich and God's judgement in 1Enoch 92-105 and the gospel according to Luke: NTS 25(1978/79) 324-44.
NICOLAS M., Des doctrines religieuses des juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne, Paris [2]1867.
NIEBUHR H.R., Der Gedanke des Gottesreiches im amerikanischen Christentum. Deutsche Ausgabe von R.M. Honig, New York 1948.
NIKIPROWETZKY V., La troisième sibylle (Etudes juives IX), Paris-La Haye 1970.
NOETSCHER F., Das Buch Daniel, in: Die Heilige Schrift in deutscher Uebersetzung (Echter-Bibel), Bd.3, Würzburg 1958 597-663.
NOTH M., Ueberlieferungsgeschichtliche Studien, Darmstadt 1963 (= [1]1943).
--- Das zweite Buch Mose (ATD 5), Göttingen 1959.
--- Das vierte Buch Mose (ATD 7), Göttingen 1966.
O'DELL J., The religious background of the Psalms of Solomon(reevaluated in the light of the Qumran texts): RQ 3(1961/62) Nr. lo 241-57.
O' FEARGHAIL F., Sir 50,5-21: Yom Kippur or the daily whole-offering: Biblica 59(1978) 301-316.
OTTO R., Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Versuch, München [3]1954.
OSTEN-SACKEN P. VON DER , Gott und Belial. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Dualismus in den Texten von Qumran (StUNT 6), Göttingen 1969.
PANNENBERG W., Theologie und Reich Gottes, Gütersloh 1971.
PATRONOS G., Messianikai kai eschatologikai prosdokiai tes mesodiathekikes periodoy (griech): Theologia 41(1970) 655-68 42(1971) 506-18 43(1972) 385-401. 692-733.
PATTE D., Early jewish hermeneutic in Palestine (SBL DissSer 22), Missoula 1975.
PAUL A., Bulletin de littérature intertestamentaire: RechScRel 60(1972) 429-58 62(1974) 401-34 66(1978) 343-87.

PERETTI A., La sibilla babilonese nella propaganda ellenistica, Firenze 1943.
PERLES F., Zur Erklärung der Psalmen Salomos: OLZ 5(1902) 269-83 335-42 365-72.
PERRENCHIO F., Struttura e analisi letteraria di Sap 1,1- 15, nel quadro del suo contesto letterario immediato: Salesianum 37(1975) 289-325.
PERRIN N., The kingdom of God in the teaching of Jesus, London 1963.
--- Jesus and the language of the kingdom. Symbol and metapher in New Testament interpretation, London 1976.
PERROT C., Le targum: Et theol rel 52(1977) 219-30.
PETERS N., Das Buch Jesus Sirach oder Ecclesiasticus (EHAT 25), Münster 1913.
PLOEGER O., Das Buch Daniel (KAT 18), Gütersloh 1965.
POHLMANN K.F., Studien zum dritten Esra. Ein Beitrag zur Frage nach dem ursprünglichen Schluss des chronistischen Geschichtswerkes (FRLANT 104), Göttingen 1970.
PORTEOUS N., Das Danielbuch (ATD 23), Göttingen 1962.
POUILLY J., La règle de la communauté de Qumran. Son évolution littéraire (Cahiers de la revue biblique 17), Paris 1976.
POYTHRESS V.S., The holy ones of the most high in Daniel VII: VT 26(1976) 208-13.
PRIERO G., Tobia (la sacra bibbia), Torino 1953.
PRIEST J., Some reflections on the Assumption of Moses: Perspectives in religious studies 4(1977) 92-112.
PURVIS J.D., Samaritan traditons on the death of Moses, in: Nickelsburg, Studies 93-117.
RABIN CH., The translation process and the character of the Septuagint: Textus 6(1968) 1-26.
RAD G.VON, Das erste Buch Mose, 3Bde, (ATD 2-4), Göttingen 1949-53.
--- Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium (ATD 8), Göttingen 1964.
REESE G., Die Geschichte Israels in der Auffassung des frühen Judentums. Eine Untersuchung der Tiervision und der Zehnwochenapokalypse des äth. Henoch, der Geschichtsdarstellung der AssMos und des 4.Esra, Diss Heidelberg 1967.
REESE J.M., Plan and structure in the book of Wisdom: CBQ 27(1965) 391-99.
--- Hellenistic influence on the book of Wisdom and its consequences (AB 41), Rome 1970.
REIDER J., The book of Wisdom (JAL), New York 1957.
REITZENSTEIN R., SCHAEDER H.H., Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland, Leipzig, Berlin 1926.
RENAUD B., La formation du livre de Michée. Thèse Strasbourg 1975. Service de reproduction de thèses, Lille 1976.
RHOADS D.M., The Assumption of Moses and jewish history 4 BC - AD 8, in: Nickelsburg, Studies 53-57.
RICHARDSON A., An introduction to the theology of the New Testament, London 1958.
RIDDERBOS J., Jahwäh malak: VT 4(1954) 87-89.
RINALDI G., Daniele (la sacra bibbia), Torino 1947.
RITSCHL A., Unterricht in der christlichen Religion (Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte 3), Gütersloh 1966 (=1875).
--- Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3Bde, Hildesheim 1978 (=^{2}1882).
ROBERTSON A., Regnum Dei. 8 lectures on the kingdom of God in the history of christian thought, London 1901.
ROBINSON Th./ HORST F., Die zwölf kleinen Propheten (HAT 1/14), Tübingen^{2}1954.
ROENSCH H., Sprachliche Parallelen aus dem Bereich der Itala und Vorschläge zu Mosis Prophetia et Assumptio: ZwissTheol 11(1868) 76-108.

ROENSCH H., Vorschläge und Berichtigungen zu der griechischen Rückübersetzung der Analempsis Moyseos: ZwissTheol 11(1868) 466-68.
--- Die Leptogenesis und das ambrosianische altlateinische Fragment derselben: ZwissTheol 14(1871) 60-98.
ROST L., Der gegenwärtige Stand der Erforschung der in Palästina neu gefundenen hebräischen Handschriften. 40. Die Anhänge der Ordensregel (1QSa und 1QSb): ThLZ 82(1957) 667-72.
ROWLEY H.H., Apokalyptik. Ihre Form und Bedeutung zur biblischen Zeit. Eine Studie über jüdische und christliche Apokalypsen vom Buch Daniel bis zur Geheimen Offenbarung, Einsiedeln [3]1965.
RUDOLPH W., Esra und Nehemia mit 3.Esra (HAT I/20), Tübingen 1949.
--- Chronikbücher (HAT I/21), Tübingen 1955.
--- Jeremia (HAT 12), Tübingen [3]1968.
--- Joel - Amos - Obadja - Jona. Mit einer Zeittafel von A. Jepsen (KAT 13,2) Gütersloh 1971.
--- Micha - Nahum - Habakuk - Zephanja. Mit einer Zeittafel von A. Jepsen (KAT 13,3), Gütersloh 1975.
--- Haggai - Sacharja 1-8 - Sacharja 9-14 - Maleachi. Mit einer Zeittafel von A. Jepsen (KAT 13,4), Gütersloh 1976.
RUPRECHT E., Die Religion der Väter: Dielheimer Blätter zum AT, August 1976 2-29.
RZACH A., Rezension v. Geffcken, 'Die Oracula Sibyllina' und 'Komposition und Entstehungszeit': Gött.gel.Anz. 166(1904) 197-243.
SABOTTKA L., Zephanja. Versuch einer Neuübersetzung mit philologischem Kommentar (BO 25), Roma 1972.
SANDERS J.A., The Qumran Psalms Scroll (11QPs[a]) reviewed, in: On language, culture, and religion (FS A.Nida), hrsg. v. M.Black und W.A. Smalley, The Hague 1974 79-99.
SCHAEFER P., Die sogenannte Synode von Jabne. Zur Trennung von Juden und Christen im ersten/zweiten Jh.n.Chr.: Judaica 31(1975) 54-64.116-24.
SCHAEFER R., Das Reich Gottes bei Albrecht Ritschl und Johannes Weiss: ZThK 61(1964) 68-88.
SCHECHTER S., Some aspects of rabbinic theology: JQR 6(1894) 405-27. 633-47 7(1895) 195-215.
SCHELKLE K.H., Theologie des Neuen Testamentes IV,1: Vollendung von Schöpfung und Erlösung, Düsseldorf 1974.
SCHILDENBERGER J., Das Buch Esther übersetzt und erklärt (HSAT IV/3), Bonn 1941.
SCHLATTER A., Die Geschichte des Christus [2]1923.
SCHMIDT H., Die Thronfahrt Jahves am Fest der Jahreswende im Alten Israel (Sammlung gemeinverständlicher Vorträge 122), Tübingen 1927.
--- Die Psalmen (HAT I,15), Tübingen 1934.
SCHMIDT J.M., Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran, Neukirchen-Vluyn [2]1976.
SCHMIDT W., Königtum Gottes in Ugarit und Israel. Zur Herkunft der Königsprädikation Jahwes (BZAW 80), Berlin 1961.
SCHMITT A., Stammt der sogeannte 'Θ'- Text bei Daniel wirklich von Theodotion ? NAG 1966, Fasz.8 279-392.
SCHMOLLER O., Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des Neuen Testamentes, Leiden 1891.
SCHNACKENBURG R., Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie, Freiburg 1959.
SCHNEIDERMANN G., Die Vorstellung vom Reiche Gottes in ihrem Gange durch die Geschichte der christlichen Kirche. I.Stück: Die israelitische Vorstel-

lung vom Königreich Gottes als Voraussetzung der Verkündigung und Lehre Jesu, Leipzig 1896.
SCHOEPS H.J., Handelt es sich wirklich um ebionitische Dokumente ?: ZRGG 3(1951) 322-36.
SCHREINER J., Sion - Jerusalem, Jahwes Königssitz. Theologie der Heiligen Stadt im Alten Testament (StANT 7), München 1963.
--- Hermeneutische Leitlinien in der Septuaginta, in: O.Loretz, W.Strolz (Hrsg.), Die hermeneutische Frage in der Theologie, Freiburg 1968.
--- Alttestamentlich - jüdische Apokalyptik. Eine Einführung, München 1969.
SCHUEPPHAUS J., Die Psalmen Salomos. Ein Zeugnis Jerusalemer Theologie und Frömmigkeit in der Mitte des (!) vorchristlichen Jahrhunderts (ALGHJ VII), Leiden 1977.
SCHUERER E., Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte, Leipzig 1874.
--- Der Begriff des Himmelreiches aus jüdischen Quellen erklärt: Jahrb.f. prot. Theol. Leipzig 1876 166-87.
--- Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, 3Bde., Leipzig 1901-1909.
--- The history of the jewish people in the age of Jesus Christ (175 B.C.-A.D. 135). A new english version revised and edited by G. Vermes and F. Millar, Vol 1-2, Edinburgh 1973 + 1979.
SCHUESSLER FIORENZA E., Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse (NTA, NF 7), Münster 1972.
SCHUETZ R., Les idées eschatologiques de livre de la Sagesse, Paris 1935.
SCHUMPP M., Das Buch Tobias (EHAT 11), Münster 1933.
SCHWARTZ D.R., The tribes of Ass.Mos. 4,7-9: JBL 99(1980) 217-223.
SCHWEITZER A., Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1906.
--- Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Siebenstern Taschenbuch), 2Bde., München/Hamburg 1966.
--- Reich Gottes und Christentum. Hrsg. und mit einem Vorwort versehen von U. Neuenschwander, Tübingen 1967.
SEEBASS H., Die Stämmeliste von Dtn 33: VT 27(1977) 158-69.
SEELIGMANN I.L., The Septuagint version of Isaiah. A discussion of its problems(Mededelingen an verhandelingen No 9 van het vooraziatisch-egyptisch genootschap 'ex oriente lux'), Leiden 1948.
SHUNARY J., Avoidance of anthropomorphisms in the targum of psalms: Textus 5(1966) 133-144.
SIEDL S.H., Qumran. Eine Mönchsgemeinde im Alten Bund. Studie über Serek hayahad (Bibliotheca carmelitica II.2), Roma 1963.
SJOEBERG E., Der Menschensohn im äthiopischen Henochbuch, Lund 1946.
SLINGERLAND H.D., The Testaments of the twelve Patriarchs. A critical history of research (SBL monograph series 21), Missoula 1977.
--- The Testament of Joseph. A redaction-critical study: JBL 96(1977) 507-516.
SMEND R., Die Weisheit des Jesus Sirach, Berlin 1906.
SNAITH J.G., Ben Sira's supposed love of liturgy: VT 25(1975) 167-74.
STAMM J.J., Ein Vierteljahrhundert Psalmenforschung: ThR 23(1955) 1-68.
STARCKY J., Les quatre étapes du messianisme à Qumran: RB 70(1963) 481-505.
STAUFFER E., Die Theologie des Neuen Testaments, Gütersloh [4]1948.
--- Probleme der Priestertradition: ThLZ 81(1956) 135-15o.
STEGEMANN H., Die Entstehung der Qumrangemeinde. Diss.Bonn 1965, Bonn 1971.
--- Religiongeschichtliche Erwägungen zu den Gottesbezeichnungen in den Qumrantexten, in: Delcor, Qumran 195-217.
STEMBERGER G., Die sogeannte 'Synode von Jabne' und das frühe Christentum:

Kairos 19(1977) 14-22.
STEUERNAGEL C., Uebersetzung und Erklärung der Bücher Deuteronomium und Josua und allgemeine Einleitung in den Hexateuch(HK I.3), Göttingen 1900.
STIER F., Zur Komposition und Literarkritik der Bilderreden des äthiopischen Henoch (Kap 37-69), in: Orientalische Studien (FS E. Littmann), hrsg.v. R. Paret, Leiden 1935 70-88.
STOEBE H.J., Das erste Buch Samuelis (KAT 8,1), Gütersloh 1973.
STRUGNELL J., The angelic liturgy at Qumran - 4Q Serek sirot olat hassabat, in: Congress Volume Oxford 1959 (VTSuppl VII), Leiden 1960 318-45.
STUHLMACHER C., Yahweh -king and Deutero-Isaiah: BiR 15(1970) 32-45.
SUTER D.W., Tradition and composition in the parables of Enoch (SBL DissSer 47), Missoula 1979.
TAYLOR R.J., The eschatological meaning of life and death in the book of Wisdom I-IV: ETL 42(1966) 72-137.
TESTUZ M., Les idées religieuses du livre des Jubilés, Genève,Paris 1960.
THOMA C., Der Pharisäismus, in: Maier/Schreiner, Literatur 254-72.
--- Die gegenwärtige und kommende Herrschaft Gottes als fundamentales jüdisches Anliegen im Zeitalter Jesu, in: ders., Zukunft in der Gegenwart (Judaica et Christiana 1), Bern,Frankfurt 1976 57-77.
THORNDIKE J.P., The apocalypse of weeks and the Qumran sect: RQ 3(1961/62) 163-184.
TORREY Ch.C., Ezra Studies (The library of biblical studies). Prolegomenon by W,F. Stinespring, New York 1970 (= 1910).
TOWNER S.W., The poetic passages of Daniel 1-6: CBQ 31(1969) 317-26.
TREVES M., The reign of God in the O.T.: VT 19(1969) 230-43.
UCHELEN N.A.VAN, De LXX-interpretatie van Ps 29: NedThT 24(1969/70) 171-81.
ULLENDORFF E., An aramaic 'Vorlage' of the ethiopic text of Enoch ?, in: Atti del convegno internazionale di studi etiopici. Accademia nazionale dei lincei Anno 357 (1960), Quaderno 48, Roma 1960 259-67.
--- ,KNIBB M., Rezension von Milik, Books of Enoch: BSOAS 4o(1977) 601-602.
UFFENHEIMER B., Die biblische Vorstellung vom Königtum Gottes und deren Dynamik, in: Thoma, Zukunft in der Gegenwart 17-42.
ULRICHSEN J.H., JHWH MALAK: Einige sprachliche Beobachtungen: VT 27(1977) 361-74.
VANDER KAM J.C., Textual and historical studies in the book of Jubilees (Harvard Semitic Monographs 14), Missoula 1977.
VAN DER WOUDE A.S., Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran (StSN 3), Assen 1957.
--- Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI: OTS 14(1965) 354-73.
--- Fragmente des Buches Jubiläen aus Höhle XI (11QJub), in: FS K.G.Kuhn, Göttingen 1971 14o-46.
VAULX J.DE, Les nombres (sources bibliques), Paris 1972.
VAUX R. DE, La grotte des manuscrits hébreux: RB 56(1949) 586-609.
VEIJOLA T., Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung, Helsinki 1977.
VERMES G., Haggadah in the Onkelos targum: JSS 8(1963) 159-69.
--- The Dead Sea Scrolls. Qumran in perspective, London 1977.
VERMEYLEN J., Du prophète Isaie à l'apocalyptique. Isaie I-XXXV, miroir d' un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israel. Tome I (Etudes bibliques), Paris 1977.
VERNES M., Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien, Paris 1874.

VOLLERS K., Das Dodekapropheton der Alexandriner III: Micha - Jona: ZAW 4(1884) 1-20.
VOLZ P., Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter nach den Quellen der rabbinischen, apokalyptischen und apokryphen Literatur dargestellt. Zweite Auflage des Werkes 'Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba', Tübingen 1934.
VUILLEUMIER R. / KELLER C.A., Michée, Nahoum, Habacuc, Sophonie (Commentaire de l'Ancien Testament XIb), Neuchâtel 1971.
WALDE B., Die Esdrasbücher der Septuaginta. Ihr gegenseitiges Verhältnis untersucht (Bibl.Studien 18.Bd. 14.Heft), Feiburg 1913.
WALKER T.A., The teaching of Jesus and the jewisch teaching of his age, London 1923.
WALLACE D.H., The semitic origin of the Assumption of Moses: ThZ 11(1955) 321-28.
WAMBACQ B.N., Jérémie 10,1-16: RB 81(1974) 57-62.
WANKE G., Die Zionstheologie der Korachiten in ihrem traditionsgeschichtlichen Zusammenhang (BZAW 97), Berlin 1966.
WATTS J.D., Obadiah. A critical exegetical commentary, Grand Rapids 1969.
WEIMAR P., Formen früjüdischer Literatur. Eine Skizze, in: Maier , Schreiner, Literatur und Religion 123-162.
--- Daniel 7. Eine Textanalyse, in: Jesus und der Menschensohn.(FS A.Vögtle) Hrsg. v. R. Pesch und R. Schnackenburg, Freiburg 1975 11-36.
WEINEL H., Biblische Theologie des Neuen Testaments, Tübingen ^{4}1928.
WEINERT F.D., A note on 4Q159 and a new theory of essene origins: RQ 9(1977) Nr.34 223-30.
WEISENGOFF J.P., Death and immortality in the book of Wisdom: CBQ 3(1941) 104-33.
WEISER A., Das Buch der zwölf Kleinen Propheten I. Die Propheten Hosea, Joel, Amos, Obadja, Jona, Micha (ATD 24), Göttingen 1949.
--- Die Psalmen, 2Bde. (ATD 14-15), Göttingen 1950.
--- Das Buch des Propheten Jeremia,2Bde. (ATD 20-21), Göttingen 1952+1955.
WEISS B., Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments, Berlin 1868.
WEISS J., Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes, Göttingen 1892.
--- Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. 3. Auflage (=^{2}1900), hrsg. v. F. Hahn mit einem Geleitwort von R. Bultmann, Göttingen 1964.
WELLHAUSEN J., Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin ^{4}1963 (=^{3}1899).
--- Die Pharisäer und die Sadducäer. Eine Untersuchung zur inneren jüdischen Geschichte, Göttingen ^{3}1964 (=^{1}1874).
WENDT H.H., Die Lehre Jesu. Zweiter Theil. Der Inhalt der Lehre Jesu, Göttingen 1890.
WENZ A., Theologie des Reiches Gottes (Evangelische Zeitstimmen 73), Hamburg 1975.
WERNBERG - MØLLER P., An inquiry into the validity of the textcritical argument for an early dating of the recently discovered Palestinian Targum: VT 12 (1962) 312-30.
WESTERMANN C., Das Loben Gottes in den Psalmen, Göttingen ^{3}1963.
--- Das Buch Jesaja. Kapitel 40-66 (ATD 19), Göttingen ^{3}1976.
WILDA G., Das Königsbild des chronistischen Geschichtswerkes (Diss.), Bonn 1959.
WILDBERGER H., Jahwes Eigentumsvolk. Eine Studie zur Traditionsgeschichte und Theologie des Erwählungsgedankens (AThANT 37), Zürich 1960.
--- Jesaja (BK/AT X/1), Neukirchen 1972.
WILLI T., Die Chronik als Auslegung. Untersuchungen zur literarischen Gestal-

tung der historischen Ueberlieferung Israels (FRLANT 106), Göttingen 1972.
WILLRICH H., Der historische Kern des III. Makkabäerbuches: Hermes 39(1904) 244-58.
WITTICHEN C., Die Idee des Reiches Gottes. Dritter Beitrag zur biblischen Theologie insbesondere der synoptischen Reden Jesu, Göttingen 1872.
WOLFF M.J., Sibyllen und Sibyllinen: Archiv für Kunstgeschichte 24(1934) 312-25.
WRIGHT A.G., The structure of the book of Wisdom: Biblica 48(1967) 165-84.
--- The structure of Wisdom 11-19: CBQ 27(1965) 28-34.
WRIGHT R., The Psalms of Solomon, the Pharisees and the Essenes: SCS 2(1972) 136-154.
YADIN Y., A midrash on 2Sam VII and Ps I-III (4QFlor): IEJ 9(1959) 95-98.
--- The excavation of Masada 1963/64. Preliminary report: IEJ 15(1965) 1-120.
YORK A.D., The dating of targumic literature: JSJ 5(1974) 49-62.
ZEITLIN S., The Assumption of Moses and the revolt of Bar Kokba: JQR 38 (1947/48) 1-45.
--- ,TEDESCHE S., The second book of Maccabees (JAL), New York 1954.
ZIEGLER J., Die Septuaginta, Erbe und Auftrag (Würzburger Universitätsreden 33), Würzburg 1962.
ZIENER G.,Die theologische Begriffssprache im Buche der Weisheit (BBB 11), Bonn 1956.
ZILLESSEN A.,Die crux temporum in den griechischen Uebersetzungen des Jesaja (c. 40-66) und ihren Zeugen: ZAW 23(1903) 49-86.
ZIMMERLI W., Ezechiel (BK/AT 13,1.2), Neukirchen 1969.
ZIMMERMANN F., The book of Tobit. An english translation with introduction and commentary (JAL), New York 1958.

S T E L L E N R E G I S T E R

2. SEPTUAGINTA (ohne 3,4Makk PsSal Esdras A'(=3 Esr)).

3. TARGUME

5. FRUEHJUEDISCHE SCHRIFTEN

ORBIS BIBLICUS ET ORIENTALIS

Bd. 1 OTTO RICKENBACHER: *Weisheitsperikopen bei Ben Sira.* X–214–15* Seiten 1973. Vergriffen.

Bd. 2 FRANZ SCHNIDER: *Jesus der Prophet.* 298 Seiten. 1973. Vergriffen.

Bd. 3 PAUL ZINGG: *Das Wachsen der Kirche.* Beiträge zur Frage der lukanischen Redaktion und Theologie. 345 Seiten. 1974. Vergriffen.

Bd. 4 KARL JAROŠ: *Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion.* 294 Seiten, 12 Abbildungen. 1982. 2. verbesserte und überarbeitete Auflage.

Bd. 5 OTHMAR KEEL: *Wirkmächtige Siegeszeichen im Alten Testament.* Ikonographische Studien zu Jos 8, 18–26; Ex 17, 8–13; 2 Kön 13, 14–19 und 1 Kön 22, 11. 232 Seiten, 78 Abbildungen. 1974. Vergriffen.

Bd. 6 VITUS HUONDER: *Israel Sohn Gottes.* Zur Deutung eines alttestamentlichen Themas in der jüdischen Exegese des Mittelalters. 231 Seiten. 1975.

Bd. 7 RAINER SCHMITT: *Exodus und Passa. Ihr Zusammenhang im Alten Testament.* 124 Seiten. 1982. 2. neubearbeitete Auflage.

Bd. 8 ADRIAN SCHENKER: *Hexaplarische Psalmenbruchstücke.* Die hexaplarischen Psalmenfragmente der Handschriften Vaticanus graecus 752 und Canonicianus graecus 62. Einleitung, Ausgabe, Erläuterung. XXVIII–446 Seiten. 1975.

Bd. 9 BEAT ZUBER: *Vier Studien zu den Ursprüngen Israels.* Die Sinaifrage und Probleme der Volks- und Traditionsbildung. 152 Seiten. 1976. Vergriffen.

Bd. 10 EDUARDO ARENS: *The ΗΛΘΟΝ-Sayings in the Synoptic Tradition.* A Historico-critical Investigation. 370 Seiten 1976.

Bd. 11 KARL JAROŠ: *Sichem.* Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie, mit besonderer Berücksichtigung von Jos 24. 280 Seiten, 193 Abbildungen. 1976.

Bd. 11a KARL JAROŠ / BRIGITTE DECKERT: *Studien zur Sichem-Area.* 81 Seiten, 23 Abbildungen. 1977.

Bd. 12 WALTER BÜHLMANN: *Vom rechten Reden und Schweigen.* Studien zu Proverbien 10–31. 371 Seiten. 1976.

Bd. 13 IVO MEYER: *Jeremia und die falschen Propheten.* 155 Seiten 1977.

Bd. 14 OTHMAR KEEL: *Vögel als Boten.* Studien zu Ps 68, 12–14, Gen 8, 6–12, Koh 10, 20 und dem Aussenden von Botenvögeln in Ägypten. – Mit einem Beitrag von Urs Winter zu Ps 56, 1 und zur Ikonographie der Göttin mit der Taube. 164 Seiten, 44 Abbildungen. 1977.

Bd. 15 MARIE-LOUISE GUBLER: *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu.* Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung. XVI–424 Seiten. 1977. Vergriffen.

Bd. 16 JEAN ZUMSTEIN: *La condition du croyant dans l'Evangile selon Matthieu.* 467 pages. 1977. Epuisé.

Bd. 17 FRANZ SCHNIDER: *Die verlorenen Söhne.* Strukturanalytische und historisch-kritische Untersuchungen zu Lk 15. 105 Seiten. 1977.

Bd. 18 HEINRICH VALENTIN: *Aaron.* Eine Studie zur vor-priesterschriftlichen Aaron-Überlieferung. VIII–441 Seiten. 1978.

Bd. 19 MASSÉO CALOZ: *Etude sur la LXX origénienne du Psautier.* Les relations entre les leçons des Psaumes du Manuscrit Coislin 44, les Fragments des Hexaples et le texte du Psautier Gallican. 480 pages. 1978.

Bd. 20 RAPHAEL GIVEON: *The Impact of Egypt on Canaan.* Iconographical and Related Studies. 156 Seiten, 73 Abbildungen. 1978.

Bd. 21 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Etudes d'histoire du texte de l'Ancien Testament.* XXV–419 pages. 1978.

Bd. 22/1 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire.* Tome I: p. 1–524. 1978. Epuisé.

Bd. 22/2 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire.* Tome II: p. 525–980. 1978. Epuisé.

Bd. 22/3 CESLAS SPICQ: *Notes de Lexicographie néo-testamentaire.* Supplément. 698 pages. 1982.

Bd. 23 BRIAN M. NOLAN: *The royal Son of God.* The Christology of Matthew 1–2 in the Setting of the Gospel. 282 Seiten. 1979.

Bd. 24 KLAUS KIESOW: *Exodustexte im Jesajabuch.* Literarkritische und motivgeschichtliche Analysen. 221 Seiten. 1979.

Bd. 25/1 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band I. Ausführliche Handschriftenbeschreibung. Edition mit deutscher Parallel-Übersetzung. Hermeneutischer Anhang zur gnostischen Interpretation der Oden Salamos in der Pistis Sophia. XI–237 Seiten. 1979.

Bd. 25/1a MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band Ia. Der syrische Text der Edition in Estrangela Faksimile des griechischen Papyrus Bodmer XI. 68 Seiten. 1980.

Bd. 25/2 MICHAEL LATTKE: *Die Oden Salomos in ihrer Bedeutung für Neues Testament und Gnosis.* Band II. Vollständige Wortkonkordanz zur handschriftlichen, griechischen, koptischen, lateinischen und syrischen Überlieferung der Oden Salomos. Mit einem Faksimile des Kodex N. XVI–201 Seiten. 1979.

Bd. 26 MAX KÜCHLER: *Frühjüdische Weisheitstraditionen.* Zum Fortgang weisheitlichen Denkens im Bereich des frühjüdischen Jahweglaubens. 703 Seiten. 1979.

Bd. 27 JOSEF M. OESCH: *Petucha und Setuma.* Untersuchungen zu einer überlieferten Gliederung im hebräischen Text des Alten Testaments. XX–392–37* Seiten. 1979.

Bd. 28 ERIK HORNUNG / OTHMAR KEEL (Herausgeber): *Studien zu altägyptischen Lebenslehren.* 394 Seiten. 1979.

Bd. 29 HERMANN ALEXANDER SCHLÖGL: *Der Gott Tatenen.* Nach Texten und Bildern des Neuen Reiches. 216 Seiten, 14 Abbildungen. 1980.

Bd. 30 JOHANN JAKOB STAMM: *Beiträge zur Hebräischen und Altorientalischen Namenkunde.* XVI–264 Seiten. 1980.

Bd. 31 HELMUT UTZSCHNEIDER: *Hosea – Prophet vor dem Ende.* Zum Verhältnis von Geschichte und Institution in der alttestamentlichen Prophetie. 260 Seiten. 1980.

Bd. 32 PETER WEIMAR: *Die Berufung des Mose.* Literaturwissenschaftliche Analyse von Exodus 2,23–5,5. 402 Seiten. 1980.

Bd. 33 OTHMAR KEEL: *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes.* Im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs. 163 Seiten, 141 Abbildungen. 1980.

Bd. 34 PIERRE AUFFRET: *Hymnes d'Egypte et d'Israël.* Etudes de structures littéraires. 316 pages, 1 illustration. 1981.

Bd. 35 ARIE VAN DER KOOIJ: *Die alten Textzeugen des Jesajabuches.* Ein Beitrag zur Textgeschichte des Alten Testaments. 388 Seiten. 1981.

Bd. 36 CARMEL McCARTHY: *The Tiqqune Sopherim and Other Theological Corrections in the Masoretic Text of the Old Testament.* 280 Seiten. 1981.

Bd. 37 BARBARA L. BEGELSBACHER-FISCHER: *Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches im Spiegel der Privatgräber der IV. und V. Dynastie.* 336 Seiten. 1981.

Bd. 38 MÉLANGES DOMINIQUE BARTHÉLEMY. Etudes bibliques offertes à l'occasion de son 60e anniversaire. Edités par Pierre Casetti, Othmar Keel et Adrian Schenker. 724 pages. 31 illustrations. 1981.

Bd. 39 ANDRÉ LEMAIRE: *Les écoles et la formation de la Bible dans l'ancien Israël.* 142 pages. 14 illustrations. 1981.

Bd. 40 JOSEPH HENNINGER: *Arabica Sacra.* Aufsätze zur Religionsgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete. Contributions à l'histoire religieuse de l'Arabie et de ses régions limitrophes. 347 Seiten. 1981.

Bd. 41 DANIEL VON ALLMEN: *La famille de Dieu.* La symbolique familiale dans le paulinisme. LXVII–330 pages, 27 planches. 1981.

Bd. 42 ADRIAN SCHENKER: *Der Mächtige im Schmelzofen des Mitleids.* Eine Interpretation von 2 Sam 24. 92 Seiten. 1982.

Bd. 43 PAUL DESELAERS: *Das Buch Tobit.* Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie. 532 Seiten + Übersetzung 16 Seiten. 1982.

Bd. 44 PIERRE CASETTI: *Gibt es ein Leben vor dem Tod?* Eine Auslegung von Psalm 49. 315 Seiten. 1982.

Bd. 45 FRANK-LOTHAR HOSSFELD: *Der Dekalog.* Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen. 308 Seiten. 1982.

Bd. 46 ERIK HORNUNG: *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh.* Eine Ätiologie des Unvollkommenen. Unter Mitarbeit von Andreas Brodbeck, Hermann Schlögl und Elisabeth Staehelin und mit einem Beitrag von Gerhard Fecht. XII–129 Seiten, 10 Abbildungen. 1982.

Bd. 47 PIERRE CHERIX: *Le Concept de Notre Grande Puissance (CG VI, 4).* Texte, remarques philologiques, traduction et notes. XIV–95 pages. 1982.

Bd. 48 JAN ASSMANN / WALTER BURKERT / FRITZ STOLZ: *Funktionen und Leistungen des Mythos.* Drei altorientalische Beispiele. 118 Seiten. 17 Abbildungen. 1982.

Bd. 49 PIERRE AUFFRET: *La sagesse a bâti sa maison.* Etudes de structures littéraires dans l'Ancien Testament et spécialement dans les psaumes. 580 pages. 1982.

Bd. 50/1 DOMINIQUE BARTHÉLEMY: *Critique textuelle de l'Ancien Testament.* 1. Josué, Juges, Ruth, Samuel, Rois, Chroniques, Esdras, Néhémie, Esther. Rapport final du Comité pour l'analyse textuelle de l'Ancien Testament hébreu institué par l'Alliance Biblique Universelle, établi en coopération avec Alexander R. Hulst †, Norbert Lohfink, William D. McHardy, H. Peter Rüger, coéditeur, James A. Sanders, coéditeur. 812 Seiten. 1982.

Bd. 51 JAN ASSMANN: *Re und Amun.* Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.–20. Dynastie. XII–309 Seiten. 1983.

Bd. 52 MIRIAM LICHTHEIM: *Late Egyptian Wisdom Literature in the International Context.* A Study of Demotic Instructions. X–240 Seiten. 1983.

Bd. 53 URS WINTER: *Frau und Göttin.* Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. XVIII–928 Seiten, 520 Abbildungen. 1983.

Bd. 54 PAUL MAIBERGER: *Topographische und historische Untersuchungen zum Sinaiproblem.* Worauf beruht die Identifizierung des Ǧabel Mūsā mit dem Sinai? 189 Seiten, 13 Tafeln. 1983.

Bd. 55 PETER FREI/KLAUS KOCH: *Reichsidee und Reichsorganisation im Perser Reich.* 119 Seiten, 17 Abbildungen. 1983.

Bd. 57 STEPHEN PISANO: *Additions or Omissions in the Books of Samuel.* The Significant Pluses and Minuses in the Massoretic, LXX and Qumran Texts. XIV–295 Seiten. 1984

Bd. 58 ODO CAMPONOVO: *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den Frühjüdischen Schriften.* XVI–492 Seiten. 1984.